

در مطبع نظامی کا پور مطبع شد

Discharged after

မည်သို့ ဆိုရလျှင် မြန်မာနိုင်ငံတော်၏ အခြေခံဥပဒေနှင့် အညီ ပြည်သူ့အကျိုးအမြတ်ကို ထိခိုက်စေရန် ရည်ရွယ်ချက်ဖြင့် နယ်လုံးဆိုင်ရာ အစိုးရအဖွဲ့၏ အမိန့်ချမှတ်ချက်ကို ဝန်ခံရန် အတည်ပြုကြောင်း ဝန်ကြီးက ဖော်ပြခဲ့သည်။

More than one month.

24 to end of month.

16 to 23 Days.

6 04 91 285

8 Days.

7 Days.

6 Days.

5 Days.

7 Days.

3 Days.

2 Days.

1 Day.

CHECKED - 5/5/74

44

الف ۸

$$\mu < \Delta \mu$$

1760

واقف

فن غنچه

قناجر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المفردة ونظائرها لا يجب عنها أصلا لا في الأمور الخاصة ولا في الأمور العامة علم من الحق الدواني بعد ما بين ان كون الكم بصفا
يصح من الأمور العامة لا يجب البحث عنها قال أبو يريه ان العلوم والخبر عنه ونظائرها وعلية في تفسير الأمور العامة مع انه لا يجب
عنها ولا ظاهرا ان قياس العلوم والخبر عنه على الكم والصفات ليس قياس مع الفارق اذ المعلومات والمفردة ونظائرها ليس
بعضها عوارض لبعضها عوارض لكنها مبنية على البشوات لمزجها وتعلق الغرض العلم بها بصلها وتعلق مباحث الصفات فأنما
نشارة جدا ودعوى عدم تعلق الغرض العلم بها لا يخلو عن سبابة ما قال بعض الأعلام ان التعريف يصدق على الأمور العامة الغير المفردة
في هذا الفن مع ان الصدق يوجب الدخول عدم البحث عدمه فحال العلوم والخبر عنه مثل حال الكم والصفات ليس قياس فكل ما يصح التسمية
بالصفات لك لا يصح بالعلوم ونظائرها فلا يخفى على المتأمل سخافته وانما قال الحق الدواني ان الأمور العامة هي المشتقات
فالمراد بالكم والكيف المتكلم والمتكلم لا يجب عنها في باب الاعراض وفيه ان لها دوى الغير احوالا نظرية ولا بد من البحث عنها في فن
من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر للبحث عنها سوى فن الأمور العامة على ان المشتقات قد لا يصلح للبحث كما في قولنا الوجود والعدم
معنى قولك الوجود ذائد وارجاعه الى القول القائل الموجود ذو وجود ذائد مختلف بارودا علم انه لا جعل في التعريف لفظيا سهل الامر
ان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ويكون المقصود من تعريف الأمور العامة امتيازها عن الأمور الخاصة التي اعتبر فيها بخصوص
بقسم قسم لأنها المقابلة لها لا امتيازها عن جميع ما عداها واورو عليا بان تعريف الموضوع انما هو لامتيازها عما عداها فظاهرا ان الامتياز
يحصل بالاعم وغاية تفصيل ما قد يخفى الا كما برهنته انما كان اسم الأمور العامة موضوعا في عرف الفلاسفة لاهوال الجسم الشاملة
تسمية من الفلك والعنصر فاذا اطلق هذا الاسم اشبهت المراد ففسره تفسيره لفظيا بالامتياز بوجوه من اقسام الموجود يحصل بالامتياز
عن الأمور العامة المجوزة عنها في الطبقات قال في الحاشية يجوز و التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالانحصار لعل وجهه ان
لاخص بالاعم فهو شامل دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الانحصار دون العكس انتهى اورو عليا بان في التعريفات عنه
صورا واحدا متعلقا بالمعروف بالكلية بالذات وبالمعروف بالفتح بالعرض وهذا لا يقتضي الا ان يكون بينهما علاقة وحمل بحيث
يكون صورة احدها صورة الآلة بالذات وبالعرض ولا يقتضي الاحاطة بالشمول وهذه العلاقة متحققة بين الاعم والانحصار من
طرفين فيصح ان يكون كل منهما معرfa لاخر فان قيل الانحصار اخفى من الاعم يقال ان الغرض من الاعم في اللفظي فان حصول الاخص قد
يحد حصول الاجلي لكون اللفظ الموضوع بازاء اظهر دلالة اللفظ الموضوع بازاء الاجلي لما راعى الاشتراك وغيره قوله فان كل موجودا
هذا ما قال الشارح ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما على سبيل التبرع والاحسان فان الأمور العامة لا يجب ان يفتق
في جميع افراد الثلاثة او الاثنين بل يكفي تحققة في واحد منها فالوحدة متحققة فيماله وحدة وان لم تكن متحققة فيماله كثيرة فان قلت
ان الشارح انما قد شمول الوحدة لكل موجود وما يظهر من كلام الحاشي عدم اشمول للافراد المعدومة فلم يثبت التبرع قلت مقصود
الحاشي ان الأمور العامة لا يجب شمولها للافراد الموجودة الثلاثة او الاثنين بل يكفي اشمول لبعض و منه بان الافراد كلها
سواء في الفردية فلو وجب اشمول للافراد الموجودة لوجب اشمول للافراد المعدومة فيظهر مع انه ليس كذلك والا

لوجوب اشمول جميع افراد الثلاثة والاشئين هو ان كانت موجودة او معدومة كخروج الامكان من تقاطعها من الوجود فان
 كل واحد من افراد متع قال في الحاشية بيان ذلك ان كلامنا لوجوب الجواهر والعرض بعض افراد متع كشرطه في الجواهر
 الذي وجوده في موضوع الجواهر والعرض الذي وجوده لا في موضوع العرض هكذا في كل فرض فلو علمنا ان ميتا او دونه على الوجود
 لاعتبرت الافراد المتع افراد الزم ان لا يكون بين الكلبيين تباين اصلا وثانيا بان فردا كل واحد يصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل
 بالامكان من البين ان شرطا لباري لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجواهر على الجواهر الموجود في موضوع ولا العرض على
 العرض الموجود لا في موضوع وكذا لا يصدق الكلي على ما يخالف عن لازم الميتة فالامور المذكورة ليست افراد الواحدة من الثلاثة فعدم صدق
 الامكان عليها غير مضر من يرعى شمول الامور العامة بجميع افراد الثلاثة والاشئين انما يدعى شمولها لما هو فرد لما في نفس الامر وثالثا بان
 لو كانت الافراد المتع الثلاثة والاشئين افرادها فالامكان ايضا كلى له افراد متع وكذا ان يكون الافراد المتع الثلاثة والاشئين
 افراد المتع للوجود والامكان ايضا فوجوب اشمول الجميع واستمداد المحقق على ذلك على عدم وجوب شمول الامور العامة
 بجميع افراد الموجود وانهم جملوا العلية ما يشترك فيها الثلاثة وعدم شمولها بجميع افراد الجواهر والعرض بين الالهة والوجود في جميع
 افرادها كان كل واحد من الافراد عليه حلول تلك العلومات الخاصة من كل واحد من الافراد لا يخلو اما ان يكون جواهر او عرضا وتقبل الكلام
 الذي يلزم منه عدم تباين الافراد وهو بطريق عند التكلمين اما على اى الفلاسفة فليس باطل اذ لا يلزم عدم في الجملة لان الكلام في
 سطلق العلية لا في العلية الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهية على سبيل التقارب وان كانت تلك التكلمين قائلون بعدم التناهي بمعنى
 لا تقتض عند عدمه يمكن شمول العلية بجميع افراد الجواهر والعرض انتهى وايضا مجموع كل اثنين من ثلاثة موجود وجودا وعلية اجزاء وكل
 واحد من الثلاثة واحد جزو وعلية المجموع فمثل العلية لكل اما المجموع فلما كان ميتة متباعدة ووحدة بعض الاعتبار لم يرخل تحت الجواهر
 والعرض فانهما من اقسام الوجود الواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا عليه شئ وفيه ان مجموع افراد الكلي يصدق عليه الكلي كما تقر عند عدم
 فجميع افراد الجواهر والعرض مجموع افراد العرض عرض فيلزم ان يكون هو ايضا عليه شئ والالتماس على العلية لم يجمع بالجملة ان اعتبر الجميع
 الاعتبارية فجميع الافراد ايضا فرد ويلزم ان يكون هو ايضا عليه شئ وان لم يعتبر مجموع الافراد وليس حكم سوى احكام الافراد فكيف
 يكون المجموع معلولا لكل واحد من اجزاء وعلية المجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجواهر والعرض عليه فرد والعرض معلول عليه لعلته
 من جهة اخرى فتكون الافراد متناهية واجواب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى بحوثات واما نفس الفرد معلول
 فلا يمكن ان تكون عليه نفس الفرد والعلية فلا بد له من حلول اما صفة قائمة بالعلية او غير باقية في الكلام الذي يلزم لانهما الافراد
 وتخصيص الافراد بالموجودة مختلفة قد عرفت ان من يدعى شمول الامور العامة بجميع افراد الثلاثة والاشئين انما يدعى شمولها لما
 فرد لما في نفس الامر وهو ليس بتخصيص الافراد بالموجودة حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجودة ضرورة لان العلم لم يعم
 للامور العامة بالانحصار لواجب الجواهر والعرض بل قال بالانحصار لواجب من اقسام الموجود انتهى هي الواجب الجواهر
 والعرض قلا شك ان الجواهر معدوم والعرض معدوم ليعا من اقسام الموجود قال في الحاشية وايضا لك ان تقول في الاستدلال

على مذهبهم وجوب شمول الامور للعامة لكل فرد من الاثنين والثلاثة لان التسريف كان على اى الحاصلين يلزم على ذلك التقدير ان
يكون الوجوب من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلاثة لان الحكم مطلقا ولا عراضا نسبة كلها سوى الذين عندهم ليست بوجوده فيه
ان الحكم منفصل ولا عراضا لنسبة سوى الذين ليست عراضا عندهم لانهم لا يجدون الامور لانه عراضا عن الحكم المنفصل
من احتمالات فليس هو فرض العرض فان كان على اى الحكم يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجى منها لان الحكم
منفصل ولا عراضا لنسبة كلها عندهم ليست بوجوده في الخارج كما هو جازم يمكن ان يقال الوجود ونفسه غير ودر الامور العامة بل الوجود
منها الوجود ولا يحتمل من الوجود ونفسه وبمنشئه او وقوع البحث عن الوجود ونفسه لكونه نوعا منه واتضح ان الوجود ونفسه الوجود ولا يحتمل
من الامور العامة نعم الوجود وبمنشئه فما يجب عنه لكونه نوعا منه وتخصيص المحجر والعرض بالموجودين مما لا يلتفت اليه وبالحجة القول بان التبر
في الامر العام مشتقة في كل فرد من الثلاثة او الاثنين فيقال عن تجسيم انتهى اعلم ان الحق الدواني قد استدل على عدم وجوب الشمول
لجميع الكثرة والعامة للمادية والعسوية فان لكثرة التصديق على الجوهر المحر والواحد والعلية المادية وكذا الصورة غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض
فان قلت اكثر كثرة بالاشياء وكثرة بالامور لثانيه توجد في الجواهر الخارجية اغير وان اعلتين ليستا منها والبحث عنهما في بابها انما يكونا
من انواع العامة قلت لكثرة بالامور منفعة للمحمل حقيقة فوكثرة بالعرض والكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق لكثرة فلا وجه
لتخصيص لكثرة بالجواهر والعرض فان مطلق الكثرة ما يصدق على الوجوب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمودة ولو جاز البحث عن الانواع
لزم اختلاط مسائل الابواب ونفوت العرض من التوبيخ ولو جاز مثل ذلك بجاز البحث عن الحيوان لان الانسان في فضل النباتات لكان ايراد
الحيوانات في فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط باختلاص ما قال الحق الدواني في حواشيها الجديدة على شرح التجريد واتضح ما قال
بعض الكافرس انه انما يلزم الاختلاط ونفوت العرض من التوبيخ لوجوب البحث عن الانواع التي لا يوجد فيها اجتهاد لى بوب الاجلها كما في
فصل النبات فانما اعتد لبيان الاحوال الباردة من حيث المنهاية فلو فرض البحث فيه عن الانسان اثبت الاحوال العارضة
من جهة الماديات لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما اعتد لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية
فلو جاز البحث عن الحيوانات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التوبيخ كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر
والاعراض والوجوب في الجواهر التي للبحث عن الامور الخارجية عنها فصدق لذلك فن الامور العامة وبحث عن النواعها هناك فلا يلزم
الاختلاط وقد استدل على عدم وجوب الشمول جميع افراد الثلاثة والاثنين بان الكلية والخبرية قد مدحها من الامور العامة مع انها
لا تشملان جميع الجواهر والاعراض قد استصوب بعض الكافرس وقال انه خال عن الشك وانت تعلم انه ان كانت الكلية والخبرية
صفتين للعالم فكل جوهر وعرض ان حصل في العقل كان كليا وان حصل في المحاسة يكون خبريا
وان كانت صفتين للعلوم فكل جوهر وعرض اعتبارا ان اعتبارا طبعية من حيث هي هي واعتبارا
طبعية من حيث الاكتشاف بالاعراض فهو بالاعتبار الاول كلى وبالاعتبار الثاني جزئي
ولا يلزم في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فمثل قوله عند القائل نعم وذلك لان يطلق الميتة على الامر بقوله

علاء الدین
علاء الدین
علاء الدین
علاء الدین

[illegible]

[illegible]

في جواب السؤال الأول في صحة الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوت فيلزم من اعتبار الإيجاب في هذه القضية بطلان التناقضين غير المتكافئين
 فلا شبهة ثم قال ان عدم ابطال محمول لا عاقبة الى ان يرتبط بالموضوع بخلاف اذا حمل مضبوطا غير سواء واذا كان المحمولا من غير ارتباط يكون
 المعنى سلبا فموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية فثبت التحقق للدواني قوله الاول بان من السليم انه اذا احتجرت سالبة لا يكون المحمول لعدم
 اولى من سلب المحمول على ان يلزم اجتماع التناقضين في عدم التناقض في محموله في عدم التناقض في بل في عدم المطلق اخص اذ مقتضى
 صحاح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التمثل انما يلزم اجتماع التناقضين من صدقها لا من اعتبارها موجبة فماتة الامر انما تكون كاذبة
 وقوله الثاني بان جود الابطال ضروري في كل قضية على ان المعطاة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفاء في نفسه
 ويصح تحليل الاول والثاني بان يقال هو سلب عن نفسه لانه محمول في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول ان المحمول ليس لعدم
 بل نفس الموضوع والعدم الابطال فيصير المثال ان عدم ليس محمولا للثبوت فلا يتم التقريب وهو يكون النسبة سلبية على تقدير كون عدم محمولا
 مع اختلاف البلية فانما علم ببلية ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فالحقل ان يحكم بينهما بالسلب لا يجب والعدم من المضبوط فاذا
 تحيى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبية او ايجابا وذلك بصدور الشراي للعالم المحقق الذي ان السلبية البسيطة غير مشتتة على الوجه والوجه
 الرابطين بمعنى النسبة الثالثة انجزة يستدل عليها بان العلم لا يكون الابطال في السلبية البسيطة فيقولون زيد يست فيكون في
 المركبة ويقولون زيد فليس له است واور وعليه محقق الدواني بانه لا يشك من له وجودا سليم في ان اي مفهوم اذا نسب الى غيره
 بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الابطال اولا بد من تصور النسبة الحكيمه فاذا كانا توحيها اولاً وتوحيها اوس اذراك ان النسبة واقعة
 ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف راي القدام والماتخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشهد العقل
 ولذا صرح الشيخ وغيره من القدام بتبليغ اجزاء القضية الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والماتخرون تبرجها بناء على اعتبار
 النسبة بين بين وقل لي اذا تصورت زيد او مفهوم الوجود فكيف نهران المقصود ان في حصول التقدير من غير الاخطا النسبة بينهما
 وتبينها بقول العجم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاء على انهم يقولون زيد موجود دست فزيد موجود فليس وفي اللغة التفرقة
 وغيره من اللغات التي شخراها لا يفرق بين الوجود وغيره وهذا مع ان المتعلق لا يقتصر على تلك اللغات العرفية ومن اثبات
 هذا في بطون الاوراق فقد رضى ان يكون انمحوكة لنا ظنرين ومحبوبة في الغامرين والمحملى قد حاكم بين اختلافين محصل ملكية
 في اختلاف الاول ان القضية التي محمولا لعدم موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب الحكمي عنه فاقول يكونا موجبة بحسب الحكاية
 والقول يكونا سالبة بحسب الحكمي عنه فزيد لعدم وزيد ليس بوجود متغايرتان بحسب الحكاية متغايرتان بحسب الحكمي عنه فاني
 ان يقع اختلاف في كون انمحوكنا زيد لعدم موجبة او سالبة وبه الحكاية محبوبة جدا وذلك لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع
 يكون متصفا بالمحمول فلذا يستدعي صدقها وجودا موضوعا والسالبة حاكية عن سلب محض فلذا لا يستدعي صدقها وجودا موضوعا
 فزيد لعدم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان الحكمي عنه اذافات زيد بحيث تكون متصفة بالمحمول عنى المعدومية فاذ كان
 وجودا بحيث يصح انتزاع عدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية للموجبة بان يكون المحمول مقيد بالقيود صح

غير ثبات مفهوم الوجود واللا كدلت وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد وما قولنا
 زيد ليس موجودا سالبة قطعا فلا يثبت صدقها وجودا لموضوع لانها حكاية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كونه
 موجودا فالقول بانها معدوم تنسب على عمد مع الحكم بتباينها بايجابا وسلبا في غاية السخافة وحصل المحاكاة الثانية ان السلبية البسيطة
 كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود والرابطة السلبية البسيطة السالبة كقولنا زيد ليس موجودا مشتملة على العدم والرابطة بمعنى النسبة الثانية ان
 الايجابية او السلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليهما في مرتبة الحكم بل الحكم عند في السلبية البسيطة بوجود الشيء في نفسه او عدمه
 فمن قال ان السلبية البسيطة على الوجود والرابطة او العدم والرابطة ان اراد مرتبة الحكاية فتوهم في وان اراد مرتبة الحكم عند فتوهم
 باطل ومن قال بعدم شتمها لما على الوجود والعدم والرابطة فتوهم بالعكس قائل قبح القدم مطلقا وان كان ادري اني ليس من الامور
 العامة لاخصاصا بالواجب عند اهل الحق القائلين بحقيقة الصفات للواجب تعالى ويجوز ان العالم علم ان القدم الذاتية
 مختص بالواجب تعالى لانه مساوق للوجوب الذاتي فانه عبارة عن محض السبوقية بالغير ولما القدم الثاني فان فسر بكون
 زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي فلا يصعب شي في محال يقع في الزمان والتعريف عند الحكماء واما عند المتكلمين فخللها حقيقة
 في الصفات الاشياء المترتبة عن الوقوع في انق الزمان بالقدم الثاني حتى انهم لم يتماشوا عن اطلاق القدم الزماني على الواجب تعالى
 فالواجب تعالى عندهم قد يمضي زمان بهذا المعنى ان فسر بكون الشيء غير سبق العدم في الواقع فمن قال بعدم وث العالم كالحشي واضربه فعنده
 القدم الزماني بهذا المعنى فنحن ات الواجب تعالى ومن قال بقدمه فذا المعنى عنده غير مختص بالواجب سبحانه بل المبداوي للعالمية والوجودات
 واللامر الفلكية فلهذا ساءلهم بغيره زانية ولما كان لقائل ان يقول انه كيف يختص القدم مطلقا بالواجب سبحانه عند جمهور المتكلمين
 صفات البارئ تعالى عندهم زائدة مكنة فتكون عرضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بغيره ساءلهم
 من يقول بكون الصفات زائدة وهم عامة المتكلمين لا يقولون بكونها عرضا انما العرض عنده قسم للحادث تقابل قوله وقد يقال
 فيه ان المراد بقوله مع ما يقابل متنا ولا تنا ولمح مقابل واحد كما يدل عليه قوله وتخلق كل من بين المتقابلين فخرس على الامر
 الخاص مع مقابل واحد لا يشمل جميع المفردات فلا يدري ان يد بالتقابل المتقابل لا اصطلاحا بل في الاربعة فيخرج الواجب لكان
 اذا التقابل بينهما قسم من القسام الاربعة وان اريد بطلق المبانيته يدخل الامور الخاصة في الامور العامة لان بينها سطلق المبانيته
 وتعلق كل منها عرض على كونها من مقاصد الفن لكن بقي الاشكال بان الواجب والامكان لا اشتقاق كما قال مع ان كلام الامكان
 والوجوب والاشتقاق مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفردات يعني ان الامكان مع الوجوب لا يتناول الاشتقاق ومع الاشتقاق
 لا يتناول الوجوب وهكذا قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد اما باقده المضموم المرود بينهما واما باقده معنى واحد شامل
 فليس الغرض العلمي متعلقا به انتهى وبحث في الجواب ان يقال مفهوم الحقيقة ممكن موجود في الذهن مصداقه باطل محض فان قيل لا يشوب
 بجميع المفردات اشمول لاصاديق المفردات ايضا فظاهر انه لا مصداق لجميع المفردات يتفق يكون شاملا لها وان اريد اشمول للمفردات
 انفسا فمفردات موجودة وكل مفهوم اما واجب او ممكن فالوجوب مع الامكان لا يشمل جميع المفردات فالامر العام هو الذي يكون

مع مقابل واحد أي مقابل كان ظلما لمجم المفردات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لما أطلقه الامكان مع الوجوب مثل مجموع
 الخبوت وإن كان مع الانتزاع غير شامل لما لا يلزم منه إلا أن لا يكون الانتزاع للمقابل لها من الامور العامة ويكون البحث عنه
 تطفليا ولا يقامه فيه فافهم قال بعض الاكابر ثم قد وقع في عبارات اكثر المحققين كالشراح المحققين في حواشي شرح مكنه التبيين
 القوي لفظ الوجودات بدل المفردات وقال الشراح المحقق في صدر المصد الخامس لما كانت العمليّة والعلوليّة من العوارض الشاملة
 للموجودات على سبيل التقابل كما لا يمكن والوجوب احد وجهيها في الامور العامة وهذا لا يفهم بل على ان يشمل على التقابل
 المحقق في الامر العام انما هو الموجودات فالظاهر ان المراد بالمفردات ههنا الموجودات وحده لا تقتض قد عرفت المحشى في صدر
 ذلك المصد حيث قال عدل الشراح عن التعريف المشهور الذي اوردوه احد في صدر هذا الموقف وجعل العمليّة من العوارض الشاملة
 للموجودات على سبيل التقابل لكن في التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث تطفليا وحين
 ان ليس مقصود الشراح والمحشى اختيار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فان الظاهر ان المراد في التعريف الثاني لشمول الموجودات
 قلن قلت على هذا الفهم يقتضي النقص بالتقدم والتاخر والمعية فان التقدم مع التاخر لا يتناول المع المحض مع المعية التام
 المحض في التاخر مع المعية المتقدم قلت لعل المعية احد في من الامور العامة المعية المحض مشتركة بين اقسامها وهي
 وحدها شاملة لجميع الموجودات اذا من موجود الا ومعه علمه او علمه قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل موجودا متقدما
 من التقدّمات واما تاخر الا ترى ان الوجوب تقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم والتاخر
 معنى واحدا مشتركا بين المعاني الخمسة واما اذا كان التقدم مشتركا فقط بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
 يكون من الامور العامة بل يجب ان يعنى ان بعض معاني التقدم والتاخر كالطبع والشر في منها والاني على ندره بأكمله
 يتناول مع مقابلة جميع الموجودات العقل والربّي لا يتناول هذا الكلام ودرت تعلم انه على تقدير ان يكون المراد بالمقابل
 واحدا او يكون التثنية على منها لا يرفع النقص الا اذ قيل ان الامر العام لا يصدق عليه ان مع مقابل واحد أي مقابل كان
 يشمل جميع الموجودات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لما افهم يكون الوجوب والامكان من الامور العامة كما عرفت اذ
 الموجودات من الخبوت لا يرفع النقص اذ الوجوب مع الانتزاع لا يشمل جميع الموجودات وكذا الامكان مع الانتزاع ولو كان التثنية
 على التكرير فلا يرفع النقص بالامور الخاصة بقسم قسم واعلم ان المحشى قد اجاب عن الايراد المذكور في الحاشية بايراد شق
 حيث قال المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعه فخص من مطلق البايّة اما
 كونه اعم من التقابل الاصطلاحي فلان المعبر فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا التقابل عبارة عن عدم اجتماع استقاليين في
 اصل لهما ولا مرعوض لهما كما كونه اخص من مطلق البايّة فلا بد عدم الاجتماع في اصدق حواطة وهو يصدق على التقابل
 المعرفي وعلى غيره فيكون التقابل المعرفي اخص من مطلق التباين فلا يشمل بالوجوب والامكان والانتزاع طرّا حيث
 لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفا وان لم يكن اصطلاحا لا بالاحوال المختصة بكل من التثنية والاحوال

بالاخر من فاسا لها ما كان بينا سطحي للمباينة والمطابقة لم يمتد فيه نقاش بل لا عرفنا له مصادره ما في هذا من
الخصصة من قسم يوجد فيه التقابل العرفي بالشي الذي ذكره الشئ فكان قبل الرد بالتقابل العرفي ان يذكر احد هاتين المقادير
يقال الوجود والعدم والمباينة والمصمم والمبني والوجوب والامكان والاشتغال وكذا يقال فلابد من حتى يوجب وكذا هاتين المقادير
في بعض الصور دون بعض الاصلية حكما لا ذكر في المقالة بل لا يكون بعد تحقق المقالة والكلام في نفس المقالة كذا افاد بعض الحكماء
قوله قد اوردناه فيه اشارته الى ان الامور العامة محمولات المسائل ان الامور الخاصة تلك قبل مجده الاشارة الى ما قاله احد
الامور الخاصة في الواهب او علم من الامور العامة لم ناسج او واحد في كونها عرضا وافية بمحمولات المسائل من غير ان يكون له في
نفسه ان الامور الخاصة كذا انها محمولات في بعض المسائل ككسبي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلية انتفاء الموضوعية فلو كانت
الامور العامة محمولات غير لازم وفيه الاخير من المثلية اشيت في جميع الاحوال بل غاية الامر المثلية في موضع باب لما ذكرنا كانت الامور
العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل العرفي للمسائل هو عمل المواطاة ونحن نأفك الشئ في ادراك
طبيعات الشفاء ان الاعراض الذاتية الجوهرية منها قد تكون متناهية وقد تكون عرضا وقد تكون شعبة منها لم قد يكون حمل القصور
في المسائل الحمل الاشتقاقي وفيه ولا مضايقة فيه فان الحمل الاشتقاقي انهم يصطلحون على التقدير والسيادة لا ينضم له لان السيادة
لا يحمل على غير مواطاة ولا ينبغي انهم يكون موضوع فن الامور العامة محمولات للمسائل قال في الحاشية ليس المقصود من ذلك الاعتراض
فانه باطل لا بأس انتهى احد عليا ان الموضوع ما يشتهر له الاعراض الذاتية له او لعدد او لاعتراض الذاتية او لافرادها كما هو الموضع
يجب ان يكون مفروقا عنه وسلمنا ولو جعل محمولا لكان المطلوب اثباته لغيره فلم يمتد في الموضوع موضوعا وجيب عنه بان المراد
بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الوجود وبما هو موجود فالذي لازم كون موضوع فن الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلى
والاصغر فيه اما الخذ وروقت موضوع فن محمول مسائل في الفن وهو غير لازم ولا يخرج عليه بان فن الامور العامة جزء من العلم
الاعلى فمسائله هي مسائل العلم الاعلى البعيدة فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العلم الاعلى فيلزم كون موضوع
العلم الاعلى محمولا للمسائل ونحن في الجواب لما قلنا بعض الحكماء كما يترتب من الموضوعات اذا كانت متشعبة ويكون كل منها عرضا لغيره
من الموضوعات فانه يقع محمول المسائل كونه عرضا او امتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض العقولات الثلاثة اعراضا عن
بعض فتقع محمولات كما تقع موضوعات في المسائل ككسبي ههنا بعض الامور العامة عارضة للمراعي آخر كالوجود وفناءه امر عام عارضة لغيره
من كماله الطبيعي فيكون محمولا في مسأله يكون الكل الطبيعي موضوعا لما فيصيح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل
وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية ونحن ان السيادة والمشتقات كليهما اما محمولات لان السيادة وفيه اعراضا ذاتية
تنتزعه كالمشتقات فلا بد من علم بحيث عنها فيه ولا يصلح لذلك فن الامور العامة وما من المشار اليه ليس بصحيح ولا يلزم كون الامور
العامة مشتقات فخطا وقد عرفت ان القول بان الحمل العرفي للمسائل هو عمل المواطاة ليس بصحيح فما يتبين عليه الالزام ليس
لان المتبادر من المثال والمأخوذ في تقريرنا فبما كنا في التقرير الاول او صرحا كما في التقرير الثاني سئل عن الحمل في اصطلاح

[illegible]

بالعرض وهو غير متصل بالعرض شيئا لنفسه بالضرب لم يتقبل اي من غير تغاير ولو اعتبر تغاير بينه وبين نفسه لما يكون الوسط
اسطة في العروض فان العارض فيها لا يكون متعدد اصلا وبالتغاير الاعتباري يكون العارض متعدد اوجاب عنه
بعض بان ليس هناك عرض بالذات وللا بالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن وجودية شيئا بوجود حاصل لتعلقه
بالوجود وهو وجود حاصل لتعلقه اعني للماهية وهو نفسه بالعرض وجوده حتى يلزم عرض شيئا لنفسه وفيه ان الوجود
التام شيئا لا يفي في موجودية شيئا الاخرى لم يكن بين شيئا الموجود بوجود حاصل له وبين شيئا الاخر الموجود بوجود حاصل
للاول علاقة وليست الاصلحة لتعارض الثاني من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزمها الزم شيئا ان اريد ان لا عرض
ببالات والاول بالواسطة واسطة في الثبوت فلا يحيدى نقدا اذا الكلام في الواسطة في العروض وتحقيق ان الوجود لو كان
منفقا لتزعمية ويكونا موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانزعاجية بما قيا بالانزعاج ولا يكون لما نشأ موجود بنفسه مع
قطع النظر عن اعتبار الزم من غير اذ لمشي واراد قطعا اذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحقق يكون تابعا لتحقيق
الماهية وهذا لا يتحقق الماهية انما هي هذه الصفة الانزعاجية فيلزم عرض شيئا لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان لما نشأ
موجود بنفسه كما هو الظاهر اذ الاوصاف الانزعاجية لا بد لها من الارتفاع الى نشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او
امر متضاها اليها فلا يلزم عرض شيئا لنفسه بالضرب لم يتقبل اعمى الاول فلانه ليس الوجود وقيام بالموجود على هذا التقدير اصلا
بل هو منتج عن نفس الماهية في حال النسبة الى الماهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو ان كان متحققا بالتبع يعني
انه متميز عن نفس الماهية لكن ليس له عرض للمية ولا للمية تصاف به في الواقع حتى يلزم عرض شيئا لنفسه ولما على الثاني
فلانه وان كان مجزا بالعرض بالواسطة وجود للنشأ واسطة في العروض لكن ليس مناط الموجودية بهذا المعنى الانزعاجي حتى يلزم
عرض شيئا لنفسه بالضرب لم يتقبل بل مناط الموجودية صدقة ونشأ انتزاعه فمائل قوله وقولنا الموجودية فيه انتزاع الى ان
بذلك القيد للبيان لا الاخراج لان صفة للمعدم تخرج بقيد للمعدومة وجه الاشارة انه علل الاخراج بكون صفات هذه
معدومة فعلم ان قوله للمعدومة تكاف وليعلم ان المصين فائدة القيود بان قيد الصفة يخرج الذات وقيد لموجود يخرج
صفة المعدوم وقيد لموجود يخرج الاعراض وقيد للمعدومة يخرج السلوك التي يتصف بها الموجود وما قال المحشي
في الحاشية ان القيد الاول للبيان كما ان القيد الثاني للاخيرين للاخراج والا اي وان لم يكن الاولان لمحض البيان
بل يكون الاول للبيان والثاني للاخر ان كان القيد الثاني لغوا فخرج صفة للمعدم بالقيد الاخير فكان الاولان بمنزلة
التجسس الاخير لان بمنزلة الفصل انتهى فلعلنا اذا ان العرض الاصلي من القيد الاولين بيان الواقع لا الاخر وان كان
حاصلا في ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثاني للاخراج فيقولان القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الثاني لا يكتفي
لغوا بل الاخير يلغوا اذا لم يكن لفائدة سوى الاخراج وليس الامر هنا كبل له فائدة وهي اخراج السلوك التي يتصف
بها الموجود كذا اذا لم يكن بعض الاكابر يخص المذكور بصفة المعدوم ولم يذكر بصفة الحال لان ما يدل على ان القيد الثاني لا يفي في العرض بالعرض

يدل على امتناع قيام الصفة بالحال على امتناع قيام العرض بالعرض بوجوبين الأول ان قيام الصفة بالحال على امتناع قيام العرض بالعرض بالمتبع ولا بد ان المتبع بالذات فلا بد ان يكون محله تميز الذات قال بعض الحكماء قسمة الدليل على امتناع قيام الصفة بالحال على امتناع قيام العرض بالعرض بالمتبع وليس التميز مطلقا عبارة عن التميز بالذات لا بالعرض ان الصفات البارزة للحال قيام التميز بالذات عن التميز بالعرض وقيل ان التميز بخصوص بالذات والوجودات فلا تميز لها اصلا فقيام الصفة بالذات عبارة عن التميز بالذات وقيل ان الصفة بالعرض ليس عبارة عن تميز فلا ضير في ان يكون قيام الحال بالذات التميز بالذات لان الحال موجود بتبعية المنشأ فليس له تميز بالذات بل بالعرض على تقدير تميزه والى امتناع قيام الصفة بالحال فذلك ان العرض القائم بالعرض ليس تميز بالذات لكون محله غير تميز بالذات كصفة الحال ليست تميز بالذات لكون محله الذي هو الحال غير تميز بالذات لكن هذا الدليل غير تام اذ لا بد منه هو الانتهاء الى الذات وهو يتحقق الثاني انه لو جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسوية بين العرض والعرض قيام الصفة بالحال ان اساس الموجودات محال لتسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسوية بين الجواب والوجه في الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه مقبوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسادية وغيره فانها احوال عند عدم ثباتية لذواتها حتى وجودها وعدمها على المعنى المتبادر وهو الانتعاش بالموجود والمستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشارح او ينسب الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال التقاطعا والاشياء تصنف بها في مرتبة ذاتها من تميز داخلية وجودية على مذاهب من قال بثبوت المعلوم والصفات بالحال ينسب الاعتراض والليندفع بما قال الشارح وانه تعلم ان الاعتراض لو ينسب على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه بذكره الشارح اذ حاصله بيان ما ارادوا من كونه صفة لموجود فلا وجه على المعنى المتبادر وبناء على خلاف مراد المعترضين ولو سلم على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فانما يتم ثبوت ان الصفات بجميع المذاهب قائلون بالصفات لذوات بالصفات النفسية حتى وجودها وعدمها مع ان من لا يقول بثبوت المعلومات لا يقبل بالتصانيفها حتى وجودها وعدمها ولا وجه لعدم اندفاعه بذكره الشارح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت المعلومات قائلون بالصفات بها حاله عدمه ايضا وهو في غير الخفاء وفي بعض النسخ وقع واو الواصلة مقام او الفاصلة يحصل كلام لمشي انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع المذاهب قائل الحال لم يندفع باجابه الشارح اذ يبقى على مذاهب من لا يقول بثبوت المعلوم والصفات بالحال ولا يخفى انه يندفع بانكار احد الميراث كذا فعله الشارح حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له وانما يفرضه اننا نذكره في الاول عسني الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير ضروري ان مع القول بالاختصاص كون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب الاعتراض اليف من دفع المنة على تقدير كون المعلوم غير ثابت المعلوم ليس بتصنيف شي مما اذا الاتصاف تستلزم لثبوت الموصوف فالذات تميز بصفة بالصفات النفسية في حال عدمه على تقدير كونه ثابتا بالذات في حال عدمه وان كانت تميز

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا تكون احوال الان صفة المعدوم معدومة كما قال الله وما يكون احوال
حين وجودها فاحال ما يكون صفة الوجود خاصة قوله فالعلوم على راسهم آه فيهم منه ان تحقق عندهم هي عند العالمين ثم هو عالم
الكنه مراد بالثبوت هو غير الوجود والوجود سبب الآيات بخلاف الثبوت والكون مراد بالوجود والثبوت مقدم على الوجود وقد ما انفا
وعند الفلاسفة والمحققين من المتكلمين لتحقيق الثبوت والكون والوجود والافعال مترادفة ثم المتكلمون عند العالمين يجعل البسيط مقدم على
الوجود وقد ما ذاتيا على ما هو المشهور وان تحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود وما قاله ما قال شارح المقاصد
في شرح قولهم المعدوم شيء وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الارباعية بخلاف تحقق والكون فصار كل منهما خشي
فعرف الثابت بالتحقق والوجود بالكان تعريفا فظاهرا وبهذه الظاهر قد عرفت ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت
فان كان يصديق على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود والتعريف ووري يكون التعريف لفظيا لا ليصح الا اذا ثبت اعرفته
الكون من الوجود وكذلك ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصديق لتحقيق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت المأم
من الوجود والتعريف ووري وكونه لفظيا موقوف على اعرفته لتحقيق من الثبوت واراو بقوله لا تحقق لفي نفسه لا تحقق لفي نفس
اللام لا تحقق له باعتبار ذاته فقايدة قوله في نفسه على الاول احوال الاعتباري المحض في المنع وعلى الثاني احوال ما لا تحقق تبجي
فيا علم ان العالمين تبعث المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات هي
لان الالفهام من غير الوجود غير متصور ثم يحصل لها صفات انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال انعدام الموصوفات معدومة
بحال ان الموصوفات المعدومة تنبؤا بانفسها كذا الصفات انضمامية المعدومة بثبوت بانفسها لان الثبوت عبادة عن قابلية الوجود
والصفات الانضمامية المعدومة متقابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود والغير واما صفاتها الانتزاعية فتعد عدم الموصوفات معدومة
قابلية للوجود والتبجي وهو ما ثبت التبجي فتلك الصفات المعدومة لما ثبت تبجي تبجيتها الموصوفات وهو قابلية الوجود تبجي جهه احوال
ما قال بعض الاكابر ان ما لا تحقق تبجي له وجود بالعرض محد ووجود الذات في ترتيب الآيات وهذا غير الثبوت الذي للمعدومات
ليس على ما ينبغي لان تحقق تبجي عندهم عين الثبوت تبجي ثم احوال ما لا تحقق تبجي في المنفى الذي ليس له تحقق وثبوت اصلا غير صحيح
فان قيل ان تحقق بالذات يستحيل ان يكون لما لا تحقق تبجي فهو متحقق بالذات فلا مضائية في احواله في المنفى الذي ليس له
تحقق يقال ان تحقق التبجي وكذا الثبوت التبجي عبارة عن قابلية الوجود بالتبجي فادخال قابل الوجود في المنع الذي هو غير قابل
للوجود اصلا غير صحيح واراو بالمنع ما يشبه المنع العقلي الا ان من المنع بالذات والمنع بالغير الذي لا يدخل في عالم التقدير لا اوابدا وكما
ان المنع بالذات غير قابل للوجود وكذا المنع بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود عندهم فانهم ما قيل ان المركبات الحقيقية التي لم تخرج
من كتم العدم الى ساحة الوجود لا اوابدا عندهم منفية وليست بمنته عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة المنفى للمنع واعلم ان
هنا محالا لا تقريه ان الثابت والمنفى كلاهما قسمان للعلوم اذا ثبت هو المعلوم الذي له تحقق والمنفى هو المعلوم الذي ليس له
تحقق وليس احدهما نقضا للآخر لكونها حزمين وكذا الوجود عبارة عن المعلوم الذي يكون له كون في الاعيان والمعدوم

المعلوم الذي لا يكون له في الاعيان وليس بينهما اي تناقض بل نقض الثابت الالمعلوم الذي لا يتحقق لوجبه الالمنفي لكونه وجوديا
 كالثابت ونقض المجهول الالمعلوم الذي لا يكون في الاعيان الالمعروف وبهذا نقض المنفي والمعروف لا يكون الثابت والموجود
 مع انهم صرحوا ان المنفي نقض الثابت والمعروف المجهول واجب عنه محشي بقوله ثم لما كان نقض الثبوت المنفي ونقض الوجود
 العدم كان نقض الثابت المنفي ونقض الوجود المعروف لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم
 يزد في المشتق الا الالهيّة التي هي غير النقة عن التناقض بين المشتقين من مبدئيهما المتناقضتين اعلم ان المشتقين لو كانا عابدين
 عن المبدئين لما اخذوا في الاشروط شيئا كما هو مذهب الحق الدواني فما نقضنا على تقدير كون المبدئين نقضين في انهما حائزين
 عن ذات قام بهما المبدأ كما هو مذهب الجمهور بمعنى اشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقضه سلب تلك المركب لا مركب
 آخر من الموصوف سلب الصفة المشتقان ليسا بنقضين فلا يصح القول بان التناقض بين المبدئين يستلزم التناقض بين
 المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر انهما كانا بين المبدئين تناقض كان مبدئيهما متباينين او مبدئيهما متباينين
 فاذا اشتق من المبدأ الثبوت اشتق كان معناه اذا قام بهما المبدأ الثبوت في اشتق من المبدأي معناه ذات سلب عنها ذلك المبدأ
 ولا شك في التناقض بينهما فمعنى الثابت ذات لما ثبتت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى المجهول ذات ثبتت لما ثبت
 ومعنى المعرف ذات سلب عنها الوجود ثم الكلام على مذهب الجمهور فنعني ان نقض ذات قام بهما المبدأ الثبوت في سلب ذات قام
 بهما المبدأ الثبوت ومنه السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والمعلوم ليس داخل في
 مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم متان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعروف تناقض ويكون نقض الثابت الالمعلوم الذي
 لا يتحقق ونقض المنفي الالمعلوم الذي ليس له تحقق وبهذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظ المعلوم او غيره ليس مقبولا في
 مفهوم المشتق وفي كلام اما اوله فلا ان المعلوم ليس له خاصا لان معنى المعلوم ما من شأنه ان يعلم وهو مساو للشيء لان كل شيء من
 شأنه ان يعلم وما قال بعض الاكابر ان المعتبر عن الجمهور الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجهولة شيئا او سلبا فلا يخفى ما فيه
 لان المراد بالمعلوم ما من شأنه ان يعلم فكل شيء ثبتا او سلبا من شأنه ان يعلم والمجهول المقابل له غير متحقق اذ كل شيء معلوم للبا
 تعالى واما ثانيا فلا ان عدم دخول الامر الخاص غير محذور على تقدير دخول الامر العام كما في نظائره نقض الثابت الاشياء التي
 لا يتحقق الاشياء التي ليس له تحقق اذ نقض المركب سلب المركب لا مركب آخر من الامر العام وسلب الصفة ولكن الجواب عنه
 بان سلب الصفة العامة كما انه يستلزم سلب الموصوف لك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وبهذا الموصوف
 والصفة كلاهما عامان من سلب الموصوف وسلب الصفة تساويان فليس سلب الصفة مساو لنقض المركب ولما كان نقض ان
 يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما لا يقسم مقبولا في الاقسام فيلزم الزم اجاب عنه بقوله وقسمته للمعلوم اليها لا يقضي اليها
 يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعروف لا يقضي دخوله في تلك الاقسام لان تقسيمه قد يكون للذات
 الى الانواع فح لا بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للعرض الى الانواع كقسمته لما شئ الى الانسان والفرس وغيرهما

كيف لا اذا شئ من حيث هو له حقيقة هو بها هو متغير عن الاعيان وهو بهذا الوجه واحد لا يبدى نقشا ولا يلزم ما ذكره ان يكون لكل شئ من
 ما شئنا في جميع الحوادث كيف لا اذا عرف الخط والتعريف باعتبارين فان قلت اشئ اطلق لا يكمل احكام المقصود فكيف يصح تعديده
 اليه وكيف يوجد مجامعا للتقديرات قلت اتفق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقريبات عديدة والتشخص بخصائص
 كثيرة ففى مع وحدتها البهية كثيرة بالثرة الشخصية ومعنى الإطلاق وعموما واشتراكها ليس مقصودا على تعيين ولا امر مبنية على خصوصية
 وبالمجمل المقصر على تعيين والمحصور على تشخص نياني بهذه الاوصاف واما كون اشئ تشخصا بخصائص كثيرة ومتغيرة بتعينات غير محصورة في
 ليس منها الاطلاق بل هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول يكون اشئ اطلق مقسلا لا يصح على لاي اشئ لانه يزعم ان الا
 والعموم وغيرهما من محمولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يكون معروضا بموجبها في الاعيان اصلا لا يقال على
 سهيل المعارفة على جعل المعدوم المطلق قسما ما يمكن ان يعلم مكان العلم يستلزم مكان التحقيق والمعدوم المطلق الذي كان معدوم المطلق
 ضروريا لا يمكن تحقيقة لشيئ ان كل ممكن لم يكن تحقق والمعدوم المطلق وكذا المتع لا يمكن تحقيقة فيلزم كون قسم قسم قسامته وهذا باطل
 على تقدير ان يكون قوله الذي كان معدوم المطلق ضروريا صفة كما شققة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة لخرجه
 انه يلزم كون فرد من قسم قسما لا نقول لا نسلم ان مكان العلم يستلزم مكان التحقيق فان الحاصل في الزمن عند علم الشئ بالوجه
 هو الوجود وان الشئ فاقسمه فيان وجود الوجود وجود لذى الوجه بالعرض فعلم الشئ بالوجه يستلزم وجوده وكيف والعلم مساوق للشيء والتقدير
 الوجود غير معقول فان كان الوجود واقعا فهو الوجود والوجود واقعي وان كان الوجود فرضيا فالوجود والغير فرضي كما للمتناقضات فثبت
 استلزام مكان العلم لا مكان تحقق ولو تحقق فرضي فالتحقق ان القسم هو ما يمكن ان يعلم ولو لم يوجد فرضي شامل للتحقق هو ما لا تحقق بوجه من الوجود
 بحسب الواقع هو الوجود او ليس له تحقق بحسب الواقع وهو المتع وان كان له تحقق بحسب الفرض فالتحقق ليس قسما المقسم واجاب البعض
 بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوم مطلقا داخل في القسم ان كان مما يتعنه علمه نظر الى ذاته فهو قسم من الوجود الذي باعتبار
 العارض ومقابل الوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجبا واقعا لان المعدوم المطلق وكذا المتع لا كنه له في الواقع فمالا
 له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقيق العارض بدون للعرض فلامعنى لكون هذا الوصف وجبا واقعا للمعدوم المطلق انما هو
 فرضي له فخال قوله والا فهو الوجود والذهني آه فان قيل اعترض على قول المعدوم والا فهو الوجود والذهني تقريره ان الصورة الى اصله من
 في الزمن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك لشيء الخارجي وعن الهوية الى اصله منه في ذهن آخر بالهوية الشخصية على ما يشهد به بحث الوجود
 الذهني فانه يدل على ان الاشياء وجودا سوى الوجود الخارجي وقد قرع عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص اذا الوجود
 لا تشخص قساوقان فباختلاف امد ما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة الشخصيات اذا تعرض الواحد لكل في موضوعات
 متعددة فالوجود الخارجي والوجود الذهني مختلفان بهوية وكذا الوجود في ذهن مغاير للوجود في ذهن آخر وجودا تشخصا فيكون الوجود
 الذهني تمازا بالهوية كالوجود الخارجي قلنا الصورة الى اصله في الزمن من حيث انها كنهية العوارض الذهنية موجودة في الزمن بنفسها
 بوجود وكذا الوجود الخارجي في ترتيب الآثار الخارجية لانهما تجمل النفس عالمة في الخارج قبل الحق مد العشى انه وجود خارجي واما قال

هنا نجد هذه الوجوه التي ارجى توجيهها لصار قاصداً واغرض عليه بعض الاكابر بقوله بان هذا بعيد فانه لم يعلم من ذهب لمصنفه بعد ولم يشرع
 من مقتضاه ذهب الفلاسفة والافاضة ليست الصورة مسبباً لاكتشاف ولا تجعل النفس على بل مسبباً لاكتشاف عنده حاله البورانية حتى
 بالتحقيق للصورة العلمية وانما تعلم ان الشيء قد صرح في حواشي شرح الترتيب بان الشيء من حيث العوارض الذهنية موجودة في الخارج فتتر
 الآثار التي ارجى عليه والتصانف التبرهن بها تصانفاً انضمامياً وهو لا يدعى وجوداً حاشيتين في الخارج فالجواب ان وجود الصورة عنده وجود
 خارجي سواء كانت الصورة مسبباً لاكتشاف او لا ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن في وجودها بتأثير
 عليها الآثار التي ارجى وجاز ان يكون الشيء واحداً وجوداً من ههنا وانما يحد هذا وجوده والى ارجى والآخرة لا يكون كك باعبارين كما ينبغي
 تحقيقه فالمراد ههنا بالموجود والى ارجى ما شمل النحر الاول من الوجود الذهني وبالموجود الذهني ما يخص النحر الثاني منه فالذي هو موجود ذهني غير
 منحاز بالموتية ولما كان ههنا مغلطته ان يقال ان الموجود والى ارجى الذي يمكن فيه الاعتقاد ان معنى الشخص المكلف بالعوارض التي ارجى عليه
 من حيث هي وهي من حيث هي غير منحاز بالموتية والشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهني اجاب عنه في الحاشية بقوله لا يجرى في
 الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض التي ارجى لان الفترة انما هي في ظرف الذهن وفي الخارج خلط شخص انتهى يعني انه لا يمكن قطع النظر عن
 العوارض التي ارجى في الخارج لان فيه خلطاً محضاً والفترة انما يكون في الذهن وادور عليه بعض الاكابر بقوله بان المراد بالفترة عن العوارض
 وجودها معارة عنها اي الطبيعية بشرط الاشئ في كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون الشخص غير متصور
 وان المراد اخرها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي للماهية المطلقة وهي موجودة بوجود الشخص ههنا وخارجاً سواء وجد الفترة
 التي هي فصل الذهن ام لا فيصدق عليه في الخارج انها غير متخادة بالشخص والموتية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجودها من حيث هي
 وانما تعلم ان في الخارج شيئاً واحداً منحازاً بالموتية والشخص نعم للذين ان يلاحظ الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض وهو من
 لخاصة من حيث هو هو متخاطب بالعوارض في الواقع والفترة انما هي في لخاصة الذهن فقط بمعنى ان الذهن ان يلاحظ الشيء معارة عن العوارض
 ولان كانت كلفته ههنا في نفس الماد ههنا وخارجاً والموجود في الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا لخاصة واحد محض ليس فيه تثنائية صلا
 ولا يمكن ان يصدق عليه انه غير منحاز بالشخص والموتية لان الماهية من حيث هي هي موجودة بعين وجود الشخص في الخارج والذهن ههنا
 اي بما ذكر من ان الموجود الذهني بحسب وجوده في الذهن هو تية شخصية لغير ذلك ان ما ذكره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الامر كلياً
 ليس على ما ينبغي قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الامر كلياً فلا شك ان له بحسب وجوده في الذهن هو تية شخصية انتهى فالكل
 موجود في الذهن مع تحيانه هو تية شخصية لا حقيقة له في هذا النحر من الوجود مع انه اي مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الامر كلياً كما
 تراه منظر الى القول بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك في الانسان ليس الا المشار اليه
 باننا وانما هي النفس انما تعلقه دون الحواس لانها آلات الادراك لا المدرك بل الادراك ليس الماس تثلن الجبر والحواس لما كانت حسنة
 لم تكن شائعة ندواتها وان لا لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شائعة بذواتها فكيف تكون شائعة بغيره فاجاب بعض الحكماء
 عن هذا المأزق بان الشارح صرح في موقف الجواب بان الحواس انما سميت مدركة لمحصل الصور فيها وكونها مفعلة على المادراك فاذن

هو المشيخ ان الذين لا يحصل في الادراك كل صور الجزئيات المادية فتحصل في الحس وان المدرك للكل والجزئي في انفس فان وقع الادراك
 الثاني ولعلنا قلنا ان من ان كان له تصور لم يتصور به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي لكن
 الجواب عن ذلك بعضها بعضا على الوجه الجزئي في داخل المحس واجاب عنه بعض الاكابر بان كلام الشارح يعني على ان الكلية والجزئية صفتان
 للعلم دون العلم كما نقل من قضاة الفلاسفة فالادراك العقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي وبناء على هذا يصح قولهم ان البارى عز وجل
 لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي فان مرادهم نفي العلم الاحساسي واشتات العقل والتفكر علم كلي وان كان المعادوم فخصا تشقشق الصورة
 والذهنية غير ان من الشك في ذلك والى اصل ان الذين ناسى الذات المجردة لا يدرك الا ادراكا كليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الامم على غير ما من
 الشك في ذلك فتمثل الصورة القائمة بها على الهوية المانعة عن الشك واما صورة القول ومثاله فليس عندنا على الشارح فانه يهنا في صدره نقل
 والمذهب الثاني التوحيدي والتسديد ولم يبق الكلام الا في العلم الاحساسي ولذا اورد به نقضا قوله بان الجزئيات اه فان قلت الموجودات
 ما ليس له وجودية تب عليه الا انما هي آثار لشخص الخارج وهذا المعنى يصديق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة فيكون ان الصورة قد تحصل
 في الحس الظاهر كما هو المتعارف عند الشائبة وهذه الصورة لا يترتب عليها الآثار في موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلا وجه تقسيم القوى بالباطنة
 واجاب عنه بعض الاكابر بان المراد بالحواس الظاهرة فانه كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة
 وقول المدرك بالحواس المرتمية في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني الجزئيات بقسميها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرتمية في القوى
 الباطنة متخازنة بالموتية وليست موجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد وليس فيه الواو العاطفة بل هو ك
 والترتم في القوى الباطنة لا بد منها على هذا الوجه كما لا يخفى وما يصح كون صور الجزئيات المادية حاصلة في الحس الظاهر قال الشيخ في لم يتبين انفسه
 يشبه ان يكون كل ادراك انما هو صورة المدرك فحس من الآثار فان كان الادراك ادراكا كليا ما هو صورة مجردة من المادة تجريلا
 والحس يأخذ الصورة من المادة مع لواحقها ومن وقوع نسبة بينهما وبين المادة كالحاذاة والوضع والمقابلة واذا زال تلك النسبة بطل
 ذلك لاخذ اور عليه بانه لا تأثير فيه فعمل مراده بالحس الحس المشترك وفيه ان هذا لا يرد يرجع الى جواب الحشى قلت مدركات الحس الظاهر
 احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لاني الحس الظاهر فاذا البصر ناشيا فصورته انما تنطبع في الحس المشترك لاني البصر والاحساس انما هو الحس
 المشترك فانه يأخذ الصورة من المادة حال كونها اي حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت به والى المقابلة يبطل ذلك لاخذ
 وانفكا شرطه ويحصل الصورة في الخوازة اي في خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فله وجه تخصيص الشارح القوى
 بالباطنة وفيه ما افاد بعض الاكابر انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو حادث ذهب في الفلذ هب
 الفلاسفة والكلام على نفيهم وقد صرحوا بانطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور والاحس المشترك فانه ينطبع فيه بعد انطباعها فيها فلا يمكن
 ان يرد بالصور الحس المشترك وانما يحصل الصورة في الخيال فانما هو عند طرفان الذمهل لا عند غيبوبة المادة كما يدل عليه كلام الحشى واليه قال
 الشيخ في لم يتبين انفسه البصر هو قوة مرتبة في الصفة المجردة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام وذوات اللون
 وهذا النقص في انطباع الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح في القول بانطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك

الى البصر في غاية البعد وانه من تمام الصورة في الجليديتها كما هو موضح في كبريتهم فافهم ذلك ان نقول في الجواب ان النقطة البصرية في الزمان الزمنية
في القوى الباطنة ان المراد بالهوية هنا هوية تتحقق بها فرض الاشتراك مطلقا على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الجزئيات المترتبة في القوى
الباطنة تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية اذا كان الاشتراك البدلي في الصورة الى اصلته في القوى الباطنة فهي غير متناهية
والحاصل ان الصورة الى اصلته في القوى الباطنة وان كانت من حيث اتساقها بالحوادث الحسية غير قابلة للاشتراك اصلا لكنها من حيث اتساقها
للاشكال البدلية ودون الاجتماعية الا ترى ان البهية الحاصلة في الخيال تطبق على كل بهية من البهيات المعنوية اذ لا يقع احد البهيات
الاخرى متعامدا على سبيل البدل بحيث يحجز العقل ان يكون هي هي وليس هذا الحكم مخصصا لبعض الصور الخيالية كصورة البهية المعنوية
ضعيف البصر بل يجري في كل صورة خيالية وهوية كما قال ذلك اساسا للصور الخيالية والهوية تجري فيها الاشتراك البدلي لكل صورة خيالية
وهي تطبق على الافراد العينية والفرعية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات والاشياء والفرعية
فكلما يرسم في الخيال فلهوهم باستناده المصورة ان يخرج عن مثله في الشكل واللون والمقدار وغيره فيصور الخيالية الاشتراك البدلي
بين هذا الخيال والموجودات الخيالية في كل تحليل وتوهم كما يظهر بالتأمل الصادق وتفصيلا اى تفصيل الجواب ان حركات الحس الظاهر
لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولو احتجنا ليقعها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصورة الى اصلته في الحواس الظاهرة
مجردة عن نفس المادة مع شروط حضور المادة عند الحس وقوع نسبة وضع من المقابلة والتماثل في التجربة فيها من لواحق المادة فهي من قبيل
الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الى اخره المذكور على بهية مخصوصة
من الاين والضعف والتمسك والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشيء عن اشياءها في الوجود الخارجي ولا يتنازل كما فيها غيره ولا يخفى
ان هذا الكلام من اشياء تصح بحصول الصورة في الحس الظاهر فكلما من قبل حيث قال حركات الحس الظاهر انما تطبق في الحس الاشتراك
لاني الحس الظاهر الان يقال المراد به يحصل الصورة في الحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويوهم
ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ يلحقها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية
معا والصورة الحاصلة في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او محسوسا فيه وكونها مجردة عن المادة وهو ايضا تجديدا فافهم
الحاصلة في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق للمادية كقدرتها
وتشكلها ووضعها والحاصلة في الوهم مجردة عن المادة ومن اجزاء لواحق المادة لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها
ان تكون في المادة فالصور المترتبة في الحواس الباطنة بسبب تجزئتها من التجزئتها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون
البدلية ان يثبت الاشتراك البدلي والصورة الحاصلة في العقل لمحمولها فيه ليقعها هوية تتحقق بها فرض اشتراكها على غير ما من الصور العقلية
ولكونها مجردة عن المادة ولو احتجنا لتجديدا ما يكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لا تستقام
على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يحتمل الاشتراك اصلا والصورة المذكورة بالحس الباطن تجزئتها فافهم اشتراكها بالاجتماع والوهم
العقلية تجزئتها فافهم اشتراكها على وجه الاجتماع ايضا وفيه كلام من وجوه الاول ان التفرقة بين الصور الى اصلته في الحس الظاهر وفي الحس

فان كانا قد اذعننا ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية متغيرة حقيقة حتى يتجاوزها مساو واجاب بان تعالى شيء واحد في صفاته لا
ان ذلك الشيء ليس حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ليسى بهوية من حيث انه الزيد له تعالى على وجه لا يمكن فرض الشك فيه فقد ساءلوا واجب بحقيقة
وهو به حقيقة متغيرة من اعتبار انهم تعرض عليها التسف وبين الشيء وجه التسف بان المتبادر من قولهم ان الخاتمة في التغير المميز بالذات
وهي هنا مستقلة لان اعتبارها والا على في وجه التسف ما قال بعض الاساتذة روح الدرر وهذا المتبادر من التغير المميز من اما بالذات او
بالاعتبار بحيث يكون جهة التغير متقدمة على صدق القهوين وهما بعد تسليم التغير المتغيرين متاخرين صدق الميتة او الشخص وهذا النوع من التغير
غير التغير المميز عندهم والوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المرتبة في القوى الباطنة متنازعة عن غير با الحقيقة والوقت
مساو ليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشارح بان الدرك بالحواس لا يتجاوز في حقيقة الذنن بميتة وهو متغير
في هذا التحق ثم تعرض عليها التسف وبين الشيء وجه التسف بان المتبادر من قوله ان كانا قد اذعننا كون الموجود الذي غير متغير بميتة متغيرا الى
الميتة في اى ظرف كان قال بعض الاساتذة روح الدرر والاشرف في وجه التسف ان الظاهر من كلام المصنف في التقسيم عدم الانزيا في الوجود الذي
مطلقا فالقول بالانزيا مع انه في الفلاسفة اطلاق الانزيا الذي سلمه الجيب هو الانزيا الذي بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود الذي
هو واجب بهوية علمية في ذاته لان الهوية مساو لجميع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تقدم في الخارج
والا فتفاوت الحال في الوجود الذهني وادور عليه بعض الماكاره قربان هذا القائل قد حسب مقصود الجيب ان الوجود في الحاشية ليس له هوية تجاز
بهما انما الهوية الميتة لا زمنية بل هي انما الوجود الذهني فادور ان الهوية قد تقدم ويحق للوجود الذهني وهذا قولهم فاسلان مقصود الجيب ان
في الحاشية له هوية موجودة فيها الكون تلك الهوية هي الهوية التي بها يتماز في الوجود الخارجي ولا يضر تفاوت الهوية عن الخارج لانه الوجود الذي في ذلك
انما هو ذاته بل انما يتجلى اجاب بخيار الوجود والشيء بالهوية العينية الحاصلة في نفس وهو فاسلان الهوية العينية مساو لله للوجود العيني فلا
حصوله في الحاشية فخصه بان ابطال لقول الفلاسفة ولا يضر في هذا المقام وايضا لو اريد هذا لا يتوجه عليه ان الهوية العينية قد تقدم عن الخارج
ولا يتبع الوجود الذهني ثم ان العلم انما هي المساو قهوين الهوية العينية والوجود العيني في الخارج فلا يصح افتقار الوجود العيني مع تقاؤ الهوية
في الخارج والذات في حصول الهوية العينية في الحاشية مع عرض وجود آخر قوله ان لا يقبل العدم اه اراد باعدام العدم المطلق للاد والعدم
المطلق بغيرية العدم لا العدم المطلق فانه عدم عام في الحال ان الواجب لذاته بان يتجلى عليه بغيرية العدم فيكون الوجود لما يتلقا للقابل
او ضروريا وهذا كلام من وجده منها ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق او يستحيل عليه العدم السابق والعدم اللاحق فهو واجب وجوابه
ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق او يستحيل عليه العدم السابق واللاحق ولا يلزم منه تحالفة العدم
مطلقا واليه اشار بقوله فلا يشك بالانزيا حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته ووجه تخصيص نفى العدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل العدم
السابق ايض عند ان قال محمد عثمان الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدم في الواقع قال في الحاشية اراد بالانزيا نفسه كما هو مذاهب
الفلاسفة من ان الزمان امر متد متصل غير قار الاجزاء موجود في الخارج بنفسه غير متناه او راسمه وهو الآن السائل انتي هذا مختار جماعة من
من المتأخرين فعندهم الزمان مفهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السائل الذي هو راسمه ومنها ان كل ممكن يستحيل عليه العدم المطلق

لأن إعدام المطلق متضمن في الوجود وكل ممكن موجود في علم الواجب ضرورة أن العلم مسلوب للتميز والتمييز بين الوجود وغير معتقل بحسب بيان
المراد يستحيل عليه إعدام المطلق لذاته وهو متضمن في الواجب وإنما لم يكن فلا يستحيل عليه إعدام المطلق لذاته بل النظر إلى علم الواجب ومنها أن مقتضى
الوجود الذاتي بالذات لا يستحيل على الواجب تعالى فاما مقتضى جميع أنواع إعدام المطلق لا يكون مستحيلا عليه تعالى بحسب بيان الوجود الذاتي خارج عن
المقسم والقسم للواجب ولكن بالوجود الخارجي فالواجب لا يقتضي إعدام المطلق بالنسبة إلى الوجود الخارجي فلا يقتضي مقتضى الوجود الذاتي
والتحقق ما افاد أيضا أن الواجب لا يقتضي عليه جميع أنواع إعدام المطلق الذي يتناهي الواقعية ومقتضى الوجود الذاتي لا يتناهي كون الواجب
موجودا في الواقع كما أن مقتضى وجوده في مكان مخصوص لا يتناهي كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية المتعلقة على قوله إعدام المطلق
نفس الإعدام من حيث هو في الواجب بالنظر إلى ذاته متضمن كما أن الوجود المطلق للمقابل له بالنظر إلى ذاته ضروري يعني أن المراد بإعدام المطلق
ليس إعدام المصطلح بل المراد بطبيعة الإعدام أي سلب طبيعة الوجود فالواجب ماله طبيعة الوجود ضروري يستحيل عليه طبيعة الإعدام والممكن ليس له
طبيعة الوجود ضروريا ولا سلب طبيعة الوجود ضروريا بخلاف الزمان فإن كماله من الوجود والإعدام بالنظر إليه ممكن فالحال أيضا يستلزم أن
الزمان واجب لاستحالة الإعدام السابق واللاحق عليه ليس بشيء لأن الزمان يمكن سلب طبيعة الوجود عنه ولا يمكن في الزمان بوجود الإعدام
وهو عدم خاص ولا محقق وهو وجود خاص وبها أي حقوق الإعدام الذي هو عدم الخاص ولا محقق الذي هو الوجود الخاص فاجاب عن نفس
الوجود والإعدام لأن حقوق الإعدام سلب الوجود الخاص ولا يلزم من استحالة سلب الوجود الخاص استحالة سلب الوجود مطلقا بل يمكن سلب الوجود
المطلق بأن لا يوجد أصلا ولا محقق الإعدام ضرورة الوجود الخاص وضرورة تخصيص الوجود الذاتي بالإمكان فإن قلت إن الزمان ليس
استحال عليه الإعدام السابق واللاحق فاستمر الوجود واجب لانه إذا امتنع أحد النقيضين وجب انقضاء الآخر والوجود يستمر بخلاف الوجود
في الواقع فالوجود المطلق ضروري للزمان يقال نقض الإعدام السابق والإعدام اللاحق سلب الإعدام السابق واللاحق وهو عدم من الوجود
الاستمرار فإنه يصدق بمقتضى الوجود واستمراره في تقدير استحالة الإعدام السابق واللاحق بحسب سلبها لا بما هو نقص من سلبها
اعني الوجود المستمرة ضرورة خصوص الوجود والإعدام في الممكن لا يتناهي إمكانه فالحال انتهى قال في الكافية ما ذكر من عدم منافية ضرورة مقتضى
الإعدام للإمكان أن كان صحيحا لأن الإمكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وسلب ضرورة رفع طبيعة الوجود لا عن سلب ضرورة
الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا يكون ضرورة رفع الوجود الخاص منافية للإمكان لكن ما ذكر من عدم منافية ضرورة
خصوص الوجود للإمكان والاعتدال فاسد لا ضرورة الخاص لانه ضرورة المطلق لانه ضرورة الوجود لا ضرورة الوجود الخاص
المطلق ضروريا وفيه إن الإعدام اللاحق عدم خاص وهو مقتضى الوجود واللاحق ضرورة الوجود واللاحق ضرورة الوجود الخاص
يستلزم ضرورة الوجود والمطلق فيكون سلب طبيعة الوجود في الأخير كونه للزمان واجب وإدراكه السلب طبيعة الوجود في الطبيعة الطبيعية
فيلزم كون ضرورة الإعدام الخاص مستلزما لضرورة الإعدام المطلق فضرورة الإعدام الخاص يتناهي الإمكان والحال أن ضرورة الخاص إنما
يستلزم ضرورة المطلق في ضمن الخاص لا مع قطع النظر عن تحققه في ضمنه وهو ليس بضرورة المطلق حقيقة والواجب أن يكون بضرورة المطلق
من حيث هو كذا وكذا لا امتناع أن يكون بضرورة الإعدام المطلق لاسيما حيث يتحقق في ضمن الخاص فالحال قوله وإدراكه أعلم أنه قال الشارح

تقييد الواجب بتقديره لذاته احترام من الواجب بانقياد التقييد للممكن بذلك ليس احترامه ولا يمكن بالتحليل رعايته واقتضاه في لذاته في الواجب
 والظاهر ان الامكان يقتضي الذات واوردها عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه اثنى اربعين الاول ما اشار اليه بقوله
 فيه مما يقتضي ان القول باقتضاء الذات للامكان مساقته والمردود عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب الضرورة الاشياء عن الذات
 لا سلب الضرورة الاشياء عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيد للسلب بل هو قيد للسلب فلا يكون السلب مقتضى الذات في ضرورة انه يجب
 الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب كانت الضرورة المسلوطة مطلوبة وسلب الضرورة المطلقة انما يليه في اقتضاء
 جميع احوال الضرورة فانه كانت اوجبه فليدبر مع الاكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وفيها ضرورة غيرية ولو كان الامكان عينا عن
 سلب مطلق الضرورة فلو كان مجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير كونه مجامع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا لان فيهما
 سلب الضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلا لها واورده عليه بانهم قالوا في اننى الامكان بالغيرية لو كان بالغيرية لم توروا العليتين المستقلتين
 اعني الذات والغير على شئ واحد وهذا صحيح في كون الذات مقتضية له واجيب بانها كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخالف الذي يلزم
 في توروا العلة المستقلة على ذات واحدة يلزم في ورود العلة على الذات كافيته فيه والثاني ان القول بان الامكان ليس مقتضى الذات
 كونه عبارة عن سلب الضرورة الاشياء عن الذات لا عن سلب الضرورة الاشياء عنها سلم الا انه يمكن ان يقال سلب الضرورة الاشياء
 من الذات ناش عنها بان يحمل السلب محمول سالبية المحمل اى يحتمل للسلب نحو من الثبوت ويحمل السلب محمولا على ان اقتضاء الذات
 للسلب لا يقتضيه بدون اعتبار الثبوت اذ السلب البسيط لا يكون بعلة فلا يكون الذات عليه مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلوطة
 ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالاشياء عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذ اكان السلب محمولا على سالبية المحمل مقتضى الذات
 ويجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما لم يقتض الايجاب العدمى لانه موقوف على وجود المثبت لا فيلزم تقدم الوجود على الامكان
 بخلاف السلب المحمولا على ما عليه المتأخرون واورده عليه وجود الاول ما قال ولكن الخارج عن المحصر يقتضى هو السلب البسيط يعني ان
 الخارج عن محصر هو في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات
 والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبا سلبا بسيطا اختل المحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس هنا اقتضاء
 ليس في حد الامكان اعتبارا لا اقتضاء لذاته الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلبا
 بسيطا وهذا السلب لا يصح ان يحكمه عن الذات في مرتبة من المراتب بوجوبه بل على الاستلزام دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء اذ على
 تقدير الاقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاك هذا السلب عن مرتبة الذات ههنا استلزام معنى مطلق اقتضاء الذات
 وهو غير الاقتضاء والتأثير والتأثير ما قال وعلى كل تقدير اى سواء كان ههنا اقتضاء ولا يكون الا يلزم من سلب مقتضى السلب بالمقتضى يعني
 ان تقييد الضرورة بالمسبوقة بتقييد ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب ضرورة اثنى عشر بالنظر الى الذات لا يلزم
 ان يكون السلب مقتضى لغيره حتى يكون السلب ناشيا عن الذات لان تقييد مقتضى التقييد لا يرفع مقتضى سلبا في حقيقة متعاقبة
 اوجه اى يمكن لذاته الشهور ان الموجد الخارج فيقسم الى مجموع والعرض والممكن ان القسم فيها هو الموجد في نفس الامر مطلقا لا الموجد في

لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون اعلم انه لا يرب ان من الاعراض بالتوجد في الخارج بالنسبة
والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل انما توجد في الادمان والصوره الذهنيه عرض في الذهن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر ولا موجودة في
وجود تترتب عليه آثارا خارجية لكونها موجودة بوجه وظلي عندكم فلا يجوز ان يكون مقسم الجبره والعرض الموجود في الخارج مساويا لريده الموجود في
المشاعر او اريده الموجود بوجه وتترتب عليه آثارا خارجية فالحق ان مقسم الجبره والعرض هي المديته الموجودة بوجه مطلقا ذهنيًا كان با حسيًا
والوجود العيني اعم من ان يكون بنفسه ونفسه على هذا الامور العامة اعراض كالامور الاستثنائية لانها قائمة بالموضوعات قايما استثنائيا
وتخصيص القيام المأخوذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي يخرج المقولات النسبية والكيفية الاستثنائية والكم المنفصل عن الاعراض
او هي باسم الاستثنائية وبالجملة لا فرق بين الامور الاستثنائية والامور العامة فلا وجه لعددها من الاعراض دون الاخرى ومن زعم ان مقسم
الموجود خارج المشاعر اريد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجدين الاول بالاشارة اليه
بقوله والقول بان عددها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنيه بالامور العينية في القيام بالموضوع والتصايف بها والثاني ما هو
اليه بقوله وبان الجبره والعرض قيا القسم لانفسه يعني ان الجبره والعرض ليسا مقسمين بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود في الجبره والموجود في
العرض قيد القسم بجوزان يكون اعم من المقسم في هذين الجوانب بخلافه في الاول فلاحية من ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على الموجود والذهني
مع انه مخالف لمقتضى ما تم في الثاني ارتكابا نعم لم ير سببا لعارض في شيء من الموضوع بحيث يتناول كل فرد منه فانهم لم ينفذوا معنى الجبره والعرض الا
في ضمن هذا التقسيم فلم يريده في موضع آخر عند ذكره على مستقاده من هذا التقسيم فان قيل فيجوز ان يكون المقسم الموجود في نفس المبرم
ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الملتحق مناشيا ولا يمكن ان تدخل في الجبره فلا بد ان تدخل تحت العرض الا
يختل المصريح انهم لم يعبوا بها من اقلت التركيب العقلي معتبر في اي في افراد ما ينقسم الى المقولات والامور التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات
بالاندراج تحتها كما يقال الهيئات اما جواهر واعراض فيكون السند تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون المقسم مركبا عقليا حتى يكون
الجبره كونه مقولة مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة محبة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له اصل
والحاصل ان الامور المذكورة تحت مقولاته من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا فيجب اندراجها تحت احدى
مقولات العرض مع انها ليست بمنزلة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن بمنزلة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة
عنما من العرض لكونها اسبابا عقلية في ان هذا لا يرفع الاعتراض او حاصله انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر لم يزم كونه اسبابا
اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجبره فلا بد ان يدخل تحت العرض والاختلاف المصريح انهم لم يعبوا بالادراج
من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها اسبابا عقلية غير داخل
له لان احتمال احصاء بقا بعدد وتخصص المقسم بالموجود والذي يخص في المركبات العقلية فلا يحيد عن التكلف واعلم انه لا يلزم من عدم اندراج
الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذا العرض غير خص في المقولات التسع كما نص عليه الشيخ في قاطع غرياس الشفاخا لا لا لا
كالوجود والوحدة وغيرهما اعراض قائمة بالموضوعات قايما استثنائيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ولعمري ما قال بعض الاكابر

ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العامة عرضا مذكورا على ان العرض مخصص بالمقولات وعلى ان المقولات اجناس على كل ما يندرج
تحتها وان الامور العامة كلها ليست بالاساطير والكل في حيز المنع اما الاول فلا يتم قالوا الوحدة عرض وخارجية عن المقولات فاما الثاني فلا يتم صرحوا ان
الفصل غير مندرج تحت المقولات لانها خارجة عن نوع تحت بل صدق الجوهر عليه صدق عرضي وقالوا الصور في الفصل فالصور غير مندرج تحت
المقولة بحيث تكون مركبة منها ومن غير اداة جاز في بعض الموجودات ذوات في الامور العامة ايضا والسواد والبياض ونحوها عين في
الاساطير ومنها ما فيها فليس واحد من المقولات ذاتية لتمام صدق ربح العرض عليه وفيه مذهب بالافلا سفة فليكن الامور العامة من هذا القبيل
واما الثالث فالرد على ما قام على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها هي موصوفات الامور العامة ليست بموصوفات
الاشياء لا يقوم وجوده مثلاً للموضوع لا بد وان يكون مقوماً لما حل فيه وانما لا يكون شئ مقوماً لوجوده مثلاً لا استحالته تقدم الشئ على نفسه لعدم
لا بد وان يكون مقوماً على ما يتقدمه وانت تعلم ان احتمال الحصر والتكافؤ تخصيص لمقسم باق بعد وادور عليه بعض الاكابر قد يوجبون الاول ان
هذا ما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا وانما في الوجود المصدري فلا ادليس بوجوبية الموجوده فلا باس بان يقرر الموتية ثم ليقوم وجوده ثم يشرع
لما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين للميات في الحال للميات في الجوهريته والعرضية وتقوم المحل وعوده فوجود الجوهري لعدم كونه في
موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع وانت تعلم انه ان كان المراد بتفكيك الميتة لوجودها بالمتنوع انها مقومة لوجودها بالمتنوع في الذن
بعلا لا يشرع فلا يخفى ما فيه انه مقومة بالذهن لا بالميتة لانه صفة قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها
بالوجود بوجوب المنشأ ففهم ان نشأه ان كان صفة زائدة على الميتة فيكون تفكيكها عبارة عن تفكيك منشئ الذي هو صفة منفصلة فيلزم
تقدم الشئ على نفسه كما لزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي بكونه عارضا وان كان منشئ نفسه الميتة فلو لم تقدم الشئ على نفسه لظهر
جدا وان الثاني انه لو لم تذكره فلا يتم الثاني الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة فليتأمل قال في الحاشية في الاشارة الى ما يرد عليه وهو انه
يحمل الحصر المتغير في التقسيمات اذا الامور العامة ليست بمجهر فليكن كمن اعراضا ايضا يطل حصر الوجود الممكن في الجوهري والعرض ويمكن ان يقال في جواب
ان الوجود والامكان ونحوهما ما خوفي في القسم فالمقسم للجوهري والعرض الموجود الممكن في نفس الامر وهو اي القسم وانما فيه بان يكون جزءا للميتة
من جملة الاقسام ولا يلزم كون الشئ وجزءه فردا لنفسه وكله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جوهرا ولا عرضا بل هو ما يصدق عليها لوجوب
صدق لمقسم وجزءه على الاقسام فلا يحتمل الحصر اذا الاختلال انما يلزم لو كان داخل تحت القسم ولا يدخل تحت قسم من الاقسام وهي هنا ليس لك
اذا الوجود ونحوه ما خوفي في القسم وليس داخل تحتها وادور عليه بعض الاكابر قد يوجبون بعض الاكابر قد يوجبون ان الازم من بيان ان موصوف
الوجود وليس موضوعا فالوجود موجود ولا في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا ولا وجودا لاختلال الحصر ببيان انه ليس في موضوع الا ان يرد في تعريف
الجوهري في انه لا يكون موجودا في المادة او قائما بنفسه فاني بان ما قال في الحاشية في تمام لان الماخوذية في القسم لا ياتي كونه من الاقسام بل ما يبرز
فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والاختلال لخطه قطعا وفيه ان يصدق عليه المقسم ان كان متنا
للمقسم او لم يكن متنا يكون من جملة الاقسام والمراد بالماخوذية في القسم يكون مساويا للمقسم واعلم انه يمكن ان يقال بعض الامور العامة اعني ما شيل
المقسم لا يمكن ان يبرز في المقسم لعدم كونه مساويا للوجود في نفس الامر بل خص منه صدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدونه

يصدق عليه اسم صدق لكل على الفرد فلا بد من دخول في جملة الاقسام والايكامل المحصور قوله اي في محل آه لما كان ظاهر الكلام من ان يكون تقدير المحل
الحال على اي وجب كان سواء كان اطلاقه الى المحل في خصوصية كذا في كونه موضوعا وليس كذلك لان كان كل محل موضوعا لوجوبه في جميع الاحوال
مطلقا في تنقصه الى المحل فسر قوله اي في محل اقيام ذلك المحل الى المحل من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقوما للمحل العام
والحل الخاص يكون مقوما للمحل الخاص ولا ينافي ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم على تنقص المحل او من تمامات شخص
الحل كما قالوا الزمان على تنقص الحركة والالوان على تنقص المقادير تمامات لعدة اشخاص الجسم فلا ينفق تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الامور
والتعريف الموضوع يخرج محالها ان عدم انتفاض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال فللمادة التي هي محل الصورة
تقوم باصل فيها من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعا بالنسبة الى الاعراض القائمة
بها كالكييفية الاستعدادية وغيرها لكن لا يقوم الى المحل الذي هو الصورة بهاتين حيثيتين يعني ان المادة لا تقوم الصورة الى المحل فيها من حيث
العموم والخصوص بل انما تقوم من حيث الخصوص لاس من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا يكون موضوعا لها فان
الصورة المطلقة المحتاج الى السبيل اصلا بل السبيل يحتاج اليها في وجودها وتصلها فالسبيل مادة للصورة الى المحل فيها لاحتياجها لاسا ووضوئها
القائمة بها بالاستعدادات عنها والموضوع عبارة عن المحل المستغنى عن المحل بنفس حقيقة وان كان محتاجا الى المحل العام بحسب الخصوصية
والعرض عبارة عن المحتاج الى المحل بنفس حقيقة فلا يكون تعريف المادة منه فضلا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان
الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث
الخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث الخصوص كما يكون محتاجة اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن المحل من حيث العموم
محتاجا الى المحل فلا يكون المحل عرضا ولا محله موضوعا وانما عدم انتفاض تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال فالحال
العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف
الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى المحل من حيث هو والاصل ان محل
الصورة محتاج اليها في الوجود يعني ان طبيعة المحل محتاجة الى طبيعة الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان
طبيعة المحل غنية عن طبيعة العرض كما ان خصوص المحل غني عن خصوص العرض فاحتياج طبيعة المحل لطبيعة المحل في الوجود وغناها
عنها في الوجود مدار جبرته الى محله في صورة والاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا وتحقيقه ان معنى
احتياج العرض لمطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتاج الى مطلق وجود الموضوع ووجود
العرض الخاص محتاج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على مستيقظ ان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه الشاكلة اذ وجود الصورة
الخاصة محتاج الى المادة الخاصة ضرورة ان تنقص الى محله في شخص المحل كما تقرر عندهم واما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة
المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبيعتها المطلقة فيها وهو يستلزم ان يكون الطبيعة الصورة محتاجة الى المادة
اذا لم يحل الا تصور مدلول الحاجة الذاتية وقد نفى عملية الفاعل حيث اثبت السبيل في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام المتعاقبة فلا شك

بل الحقيقة الطبيعية توجب وقد احتاجت الى المادة في الاجسام المتألفة من تلك المادة فلا يكون غيبه عنها انما هو الماحض فيها بل يكون محتاجا اليها
 انما محتاج اليها حيث كانت واد كان حلول الحقيقة في المادة مستلزما للحلول الطبيعية المطلقة والحلول التي تصور بدون الافتقار
 الثاني فيكون مطلق وجود الصورة اليهم محتاجا الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلا وفقه الامران الحلول عبارة
 عن محل للوجود ولذا قيل حلول شئ في شئ عبارة عن وجوده له مستحق ان شاء الله تعالى ان يصدق الوجود في نفس الحقيقة الطبيعية التي
 في شئ يكون بنفس ذاتها ومنح حقيقة ما صدق للحلول ومطابقا للوجود الناعتي لا انما زاد عليها فالصورة كما كان وجودها هو حلولها في محلها
 كانت بنفس ذاتها وجود حقيقة ما صدق للحلول ومطابقا للوجود الناعتي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن محل بنفس حبيته بل هي مضمنا
 اليه بخصوص طبيعتها وهذا هو بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكره غاية ما يمكن ان
 يقال في الفرق بينهما انما هو ان اشتراكا في كونها حالين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل
 الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق وحل العرض لا يحتاج اليها اصلا لا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض
 الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالتامة منها محتاجة الى محلها الخاص ضرورة
 ان تشخص المحل فرع تشخص المحل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لانها طبيعية ناعتيه وتحتاج حلها الخاص الى طبيعتها المطلقة
 المطلقة شريكه لعلها كما ثبت في محله وبهذا ينظر الفرق بين المادة والموضوع اذا المادة تقتضي وجودها بالفعل في طبيعة ماحل فيه لا في خصوصيات
 والموضوع لا يقتضي وجوده بالفعل ماحل فيه اصلا لا الى مطلقه ولا الى خصوصه وبعد في كلام قد ذكرناه في شرح الريدية السعيدية واعلم انه
 لما اشهر فينا بينهم ان تصادف شئ في فرع وجود الموصوف او ر عليه لمحقق الدواني بان السيولي متصف بالصورة مع انه ليس السيولي تقدم
 على الصورة بل الصورة متقدمة عليه او اجاب عنه المحشي في الحاشية بقوله تصادف السيولي بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدمة
 على وجود السيولي وذلك لان السيولي امر بهم في هذا متاحت ان فعليتها افضلية القوة وجودها بهر تها بهر تها الاستعداد وليس شيئا متصلا بالم
 يقتضين بالصورة ومن حيث انها صورة معنية متأخرة عنه اذا السيولي بعد تصادفها بالصورة المطلقة توجد وتنفذ تشخص الصورة الى اصل
 "الصورة المطلقة متقدمة على السيولي في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض الشخصية كالوضع اعمين والمقدار والشكل والعدد
 وقابلها ان السيولي في محتاجة الى السيولي في تشخصها فالصورة الشخصية لا افتقارها في وجودها الى السيولي تكون حالتها فيها ويكون الاتصاف بها
 انضماميا يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة تصادف انشائي كما سيصرح به في الحاشية الآتية بناء على ان السيولي
 امر بهم والصورة شئ متحصل ولا معنى لانضمام التحصل الى المبهم فانضمامها بها تصادف انشائي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون
 السيولي قد قصورت اى صارت ذات صورة مطلقة ووجدت قصورت اى صارت ذات صورة معنية وهذا معنى قولهم السيولي محتاجة
 الى الصورة في وجودها والصورة محتاج اليها في تشخص انتى انت تعلم ان الصفقة في الاتصاف الانشائي لا تكون موجودة في الخارج بل
 متاخر لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انزع الصفقة عنه والصورة موجودة بوجودها لوجود السيولي ولا معنى
 لكون الحال في السيولي شخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول شخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعاً ولا يدخل فيه الانشاع اصلاً ثم الاتصاف

الانتماء وان لم يستحق تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعية بينه وبين وجود الموصوف والبالص انتماء شيء من الموصوف الى
 فاعلم واجاب الحق المدعى عن هذا النقض بوجهين الاول ان علته الميولي نفس الصورة ولما اتصاف الميولي بالصورة فمجرد ان يكون
 متأخر عن الميولي فلا يحدوه فلا يصح لو لم يكن نفس احية الصورة حالته في الميولي وتصيغ حالته فيها بعد تحققها في نفس المصروف ان يكون
 شيء في شيء لا يمكن بدون الحاجة البتة كما اقر عندكم مع ان متأخر حلول الصورة عن نفس الصورة في خلف تصيغها فاعلم ان اتصاف
 الميولي بالصورة من حيث انها صورة ما تقدم على الميولي وان كان متأخر عن وجودها الذي هي بهذا الاتصاف الذي والاتصاف بالصور
 بالحيثية متأخر عن وجود الميولي ويريد عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون بالوجود تلك الصفة في الخارج وبهنا الصورة موجودة
 في الخارج فيكون الاتصاف بها في الخارج لا في الذاتين وايضا انهم قد صرحوا ان الميولي والصورة مثلا اذ كان في الخارج وان الصورة
 المطلقة شريكه لعله الميولي في الخارج وقطع ان كون الصورة المطلقة شريكه لعله الميولي وكون الميولي علة قابلية لما يترجم وجودها كالتصا
 والمشكل ليس بالاجسب لوجودها في الخارج لا بحسب الوجود الذي فلا معنى للعقل بان اتصاف الميولي بالصورة فمضى وبهنا كلام طويل
 قد استوفينا في شرح الهدية السعيدة وفي رسالته مفردة لنا في هذا البحث والسفيرة ان العرض طبيعية ناعية محقة والصورة طبيعية مستقلة
 من حيثية هي وغير مستقلة باعتبار العوارض قال انت اعلم ان ان اراد يكون العرض طبيعية ناعية وكون الصورة طبيعية مستقلة ان لم
 بطبيعية حال في محل بخلاف الصورة فمضى فاعلم ان العرض والصورة في سبيل واحد وان اراد معنى آخر فليصبر حتى ينظر فيه فله وهو لا ي
 اعملا مادة منها ثم من الميولي فان محل الصورة الجوهرية المعينية هو المركب من العناصر الاربعة بنا على اعتبار صورها الباطنية في المركبات كما
 ببعض المحققين فاعلم على تعريف الموضوع بالحمل المستغنى عن الحال بان محل الصورة المعينية هي المادة هي اي المادة العنصرية غير محتاجة
 اليها اي الى الصورة المعينية لا في الوجود مع ان المادة لا بد وان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود ولان الفرق بين الجوهر والحال العرض
 ان الحال ان كان محله موجودا وهذا الحال انما يوجد بالفعل بمحله فهو عرض وان كان محله لم يوجد بالفعل الاسباب ذلك الحال ولذلك الحال حق
 في ايجاد محله بان يكون نفس حية شريكه لعله فهو الصورة ولا في اتصال النوعي اشارة الى وضع اقل ان الحال الذي يحتاج اليها المحل في وجود
 بالفعل او في تحصيله نوعا وحقيقته حقيقية تكون صورة لاعتراض الصورة التركيبية فان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل كالتحليل
 اليها في تحصيلها نوعا اي اقوتها مثلا فتكون الصورة التركيبية المحملة لها نوعا جوهر الاعراض والبرهان ان المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية
 اصلا لا في الوجود ولا في اتصال النوعي لانها كانت قبل فيضانا متصلة بالصورة الجوهرية العنصرية وهي كافية في تحصيلها فلا يحتاج في اتصال
 الى تلك الصور اصلا لا ساقط لان محلهما هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعينية ليس متصلا بالصورة تحصيلها نوعا محصلا
 وان كان موجودا وهذا لا يصح لو كان من شروط الصورة ان يقيم محلهما اما موجودا بالفعل او نوعا محصلا فالحال الذي لا يفيدها الوجود بالفعل
 ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جواهر ولكن نظير من كلام الشيخ في قاطعها وبما سئل ان عمل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها
 في شئ يتيده وجوده بالفعل لا في لقومه نوعا وقد فصل هذا العرض بما حل في شئ قد تمت شئ يتيده قبل حلولها فيه وقد احتز به عن الصورة او الصورة
 لا تحل في شئ قد تمت شئ يتيده قبل حلولها فيه بل انما يصح في ذلك شئ يتيده تلك الصورة وعلى هذا معنى العرض في الحال في الحمل المستغنى عنه

في الوجود بالفعل وظاهر ان هذا المعنى يتحقق في الصور التركيبية فان المركب الممتزج غير محتاج اليها في الوجود فتكون الصور التركيبية باعراضها
 ضرورة ان صور البسائط لا يتبين المركب والغير لو كان تحصيل البسائط في الحيز فلو كان في الحيز فلو كان في الحيز فلو كان في الحيز فلو كان في الحيز فلو كان في الحيز
 حقيقة من جهة عرض معنى يحصل في الصورة على بنائى الحال الذي يقوم به محله ما وجوداً او نوعاً محدداً ولا عرضاً باليسر لك فكل ما يتركب
 منه ومن جهة حقيقة فهو صورة لا محالة ولا معنى للقول كونه عرضاً ان المركب الممتزج مشتق على امرين الاول البسائط والثاني وصف
 الاجتماع والبسائط المتقدمة بتحصيلة بصورها غير محتاجين في ظهورها الى الصورة التركيبية اصلاً فانما يتصلح اليها انما بوصف الاجل وهو
 معرض في الحال الذي يحتاج اليه المحل في معرضه يكون عرضاً لا صورة جوهرية قال في الحاشية يمكن بيان ذلك بان صور البسائط لا
 عند التركيب فلو كانت صور المركبات حالتها في الميولي يلزم اجتماع صور البسائط في محل واحد وهو ما يراه فهم السليم قبل ايرادنا لو لم يكن
 الصورة التركيبية حالتها في المجموع بل في الميولي الصرفة فاما ان يحصل بسبب احصائه اخرى من الميولي مغايرة فلما حصل من صور البسائط
 لما ان الحصة الى اصله من صور البسائط مغايرة للحصة الحاصلة من انارية فلو جرح لان يقال المركب مركب من العناصر ولما ان الحصة
 بل تحل في الحصة الى اصله من صورة البسائط في محل واحد وهو ما يراه فهم السليم قبل ايرادنا لو لم يكن
 لما الى قوتية وانما تحصل بعد التركيب قال بعض الاكابر قد نهى بعينه واراد على حلول صور البسائط في الميولي ايضاً فان الصورة النوعية
 ان حصلت الميولي تحلها غير تحلها الذي حصل بالصورة الجسمية فقد صار بها الميولي نوعاً غير الجسم وان حصلت ذلك التحصل الذي
 من قبل الصورة الجسمية فيلزم تواردها على محل واحد ولا يمكن ان يقال حصل بالنوعية التحصل الاخر لان مثل هذا يجري في صلاتها
 او يجوز ان يكون صورها حالتها في الميولي ويكون التحصل الى اصلها مغايرة للتحصل الحاصل بصور البسائط بان يكون هذا التحصل جزءاً من الاول
 ثم قال والحق عندى بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية انها مطلقاً كانت اول مركبات حالتها في الجسم اي المجموع المركب من البسائط
 والصورة الجسمية المتوحد توحداً طبيعياً وذلك لانها لو كانت حالتها في الميولي فالميولي اما محتاجة الى الصور كلها فيلزم ان يكون
 واحد من الصور اما محتاجة الى كل واحد من الصور فيلزم تواردها على محل واحد وعلى تقدير اشتراك بين الصور فلهذا انقدر
 المشترك اما ذاتي او عرضي لا يسيل الى الاول لانه ما جزم تلك الصور فتكون مركبة وهي فصول باعتبار فيلزم تركيب الفصل وقد اجمعوا على
 بساطة الفصول في الصور البسائط لا بساطة التركيب لا يتلذان باختلاف الاعتبارات اما تمام ميات الصور فتكون الصورة حقيقة
 واحدة ولا يسيل الى الثاني ايضاً لانه يلزم ان لا يحتاج الميولي الى الصور نفسها فتكون باعراضاً وانما يحتاج الى المعارض اما فيكون هذا
 المعارض جوهرية او ليست محتاجة اصلاً فيلزم ان تكون باعراضاً فان الفرق بين الجوهر والحال والعرض والحال انما هو بحاجة المحل واما جوده
 لا يرد عنه كون المحل الجسم فانه يحتاج الى الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استتالة فيه لان الجسم ليس واحداً شخصياً بل هو واحد بالعموم
 وانت تعلم ان الميولي وان كانت واحدة شخصية لكن محدثاً شخصية مبهمه وهي باقية على كل حال ولا تصلح لقبول كل صورة مع بقائها
 بشخصها وتواردها على محل واحد شخصي انما يتصور اذا كانت واحدة غير ممتزجة فالحق ان الميولي مع وحدتها الشخصية تكون متعددة
 بتعدد الصور الى ان فيها واما واحدة بالذات ليس فيها اثنينية اصلاً اما الاثنينية والتكثيف في الصور فيمضي الى متصل قبل طرمان الانفصال

هي عينها يؤول إلى الجزر بعد طرأته بمعنى أنها امر واحد بالوحدة الشخصية الموحدة كذا يؤول إلى المنفصل بعد زوال الانفصال هي عينها يؤول إلى متصل وانما
يطلب بالاتصال والانفصال الوحدة والكثرة العارضتان فليست اليؤول في حد ذاتها ذات حصص حتى تقوم كل صورة في حصتها منها ولا لا
قابلة للاتصال والانفصال بل يكون المتصل حصته من اليؤول والمتصلين حصته اخرى منها فلا يشترك اليؤول الشخصية بينهما لعدم بقاها بخصته
المعنية مع تبدل الصور فطران اليؤول مع وحدتها الشخصية قابلة للمطابقة بل وكل حليته وصورة وذا قالان تحقيق ان محل صور المركبات كالصورة
الما قبلية هو اليؤول من حيث انها متصورة بصور البسائط اجمع فالهؤول بعد كونها متصورة بصور البسائط صارت مستعدة للصورة المركبية
وان لم تكن نفسها او مع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وانت تعلم ان اشكال ازوم عنصرية الصور المركبية باق بعدك لا ينبغي ان
اي الهؤول يحصل تصورا بصور قماي بالقدر المشترك من صور المركبات التي تصور بصورة معنية منها اي من صور المركبات والآدمي ان
لم يحصل محل الصورة المركبية المعنية التي هي متصلة قبل انضمامها اليها لم يحصل في غير متصل يعني ان محل الصورة المعنية التي هي متصلة
لا بد ان يكون متصلا قبل انضمامها اليها لا معنى لحلول المتصل في غير متصل وتصل بان يحصل بالصورة النوعية التكريرية المطلقة تصيف بها اتصافا
انتزاعيا والاتصاف الانتزاعي المحجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السرفيد ان اتصاف اليؤول بالصورة المطلقة اتصاف
انتزاعي وهو لا يقتضي تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود اليؤول على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعنية اتصاف اتصاف اتصاف
الموصوف قبل انضمام اتصافه والاتصاف الانتزاعي المحجب ان يتأخر عن وجود الموصوف ان استلزمه والاتصاف الاتصاف الاتصاف
يتأخر عنه كما سياتي في تفصيل ذلك تعرف ان الصفتي والاتصاف الانتزاعي لما يكون موجودة في الخارج بوجوه ومغاير لوجود الموصوف بل وجود
يكون موجودا بحيث يصح انزل الصفة عنه وبهنا الصورة موجودة بوجوه ومغاير لوجود اليؤول فلا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عنها فليز
وجودها واليها الصورة المطلقة التي اتصاف اليؤول بها اتصاف انتزاعي لما قابلية للصورة المعنية او معنية لها على الاول بالوضع القول بان الاتصاف
بأحد الاتصاف انتزاعي وبالأخرى اتصاف اتصاف لان ذاتي الموجود في ظرف موجود في ذلك الظرف الا ان ينبغي على نفي وجود الكل الطبيعي في الخارج
وعلى الثاني لا معنى للقول بان الاتصاف بها سابق على الاتصاف بالصورة المعنية لان الصورة المطلقة لا يكون موجودة على هذا التقدير
الا بعبارة وشبهه الموصوف اتصاف ضرورة ان القدر المشترك بين الصور المعنية بما يتنزع عن الصور المعنية والاتصاف بالقدر المشترك
في قوة الاتصاف بالوصف الاتصاف فلا بد ان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من حلول الصورة التكريرية في اليؤول حال كونها متصلة
بصور البسائط حلول المتصل في غير متصل كما لا ينبغي على من لم يفهم سلبا وبهذا يظهر ان اليؤول المركبات خمس مراتب بل ست مراتب الاولى تصورها
بالصورة التكريرية المطلقة والثانية تصورها بالصورة التكريرية المعنية والثالثة تصورها بصور البسائط في هذه المراتب مرتبها تصورها بالصورة المطلقة
لبسائط تصورها بالصورة المعنية لها والرابعة تصورها بالصورة التكريرية المطلقة والخامسة تصورها بالصورة التكريرية المعنية انتهى قوله
والمادة آله للمواد بالتبليغ ما يشل التبليغ الجزئي لما فيه وضعا على الشان من ان قوله والموضوع والمادة متباينان منه رجاء تحت كل ان
الاخصيص تحت الاعم يدل على التبليغ الكلي بينما مع انه قد سبق ان المادة تكون موضوعا بالنظر الى الاعراض القائمة بها ووجه الدفع ان للمواد بالتبليغ
الاعم من التبليغ الكلي الشامل للتباين الكلي والجزئي وفيه ان ادوات التباين الجزئي ما هو اصطلاح اي معنى الاعم الشامل للتباين الكلي وهو موصوف

من وجه فلا معنى لمجملتها للتباين الكلي وان اراد العموم والخصوص من وجه فاما تم تثبيت ان من المبادئ واليدين بالخصوص اعتدوا في حيز انفراد
 فالتظاهر ان وجهه باقال الفاضل ميزان ان المراد بالتباين التباين بالحيثية والاعتبار في انما الاعتدال على شئ واحد باعتبار واحد بل
 باعتبارين الاعتبار الامر من المتضادين في حيز قوله انما ان لا يكون اذ اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم ومعرض القبلية والبعديتين
 وبالذات الاشياء المتقدمة والمتأخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاولى سمى متقدما والثاني
 متأخرا وهذا المعنى عندهم ليس لان الشئ من المكنات بل في اختيار الفاعل المختار فما وجد من عدم الآخر صرا وتقدما ثم اوجد الآخر اما مع فصارت
 وجوده او مع عدمه فصارت بعد عن جمهور الحكماء امر موجود ومعرض القبلية والبعديتين حقيقة مجردة متضمنة بنفسها تكون الاجزاء المتقدمة وتاخر
 بالذات وللأشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنته هذه الحقيقة مع اتفاقهم اي اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند
 اهل التحقيق من المتأخرين فهو موجود متناه في هذا الطرف اي في طرف الماضي وحكم الوجودم بلاتناهيية حكمه بلاتناهي المكان فكلما اجبر في حكمه بلاتناهي
 المكان كذا لا اجبر في حكمه بلاتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف
 الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله عدم والفرق بين قول الحكماء والمتكلمين ان القديم الزماني عند المتكلمين لا يكون
 مسبوقا بعدم في الواقع والحادث الزماني ما يكون مسبوقا به في الواقع لان الاعداد والوجودات كلها واقعية عندهم فمما عدم لعدم عن الواقع
 وما يوجد يوجد في الواقع والسبق والحق بهذا الوجه موجب لتوهم متد غير متناه يكون القديم متمم فيه من دون توقف عليه ولا على جزءه ويكون
 الحادث في شرطه وقبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهيية والحكماء قالوا لا تجرد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيها عدم
 ثم وجودا ووجود ثم عدم والوجودات كلها قديمة بهذا النحو من الوجود فالوجودات كلها قديمة وبهية وليس شئ منها حادثا واهربا الزمان الغير
 المتناهي مع فافيه من الزمانيات المتخصصه بجزءه ومنه سواء كان منطقيا علميا وغير منطبق موجود في نفس الامر واما لا فوفت ولا الحق
 في هذا النحو من الوجود واما الفوت والحق لبعض الزمانيات من بعض بحسب اوجز الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستمرا
 للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه او لا على سبيل الانطباق عليه فالتقدم الدهرية بعضها حادث زماني والحادث الدهرية
 ليس بمحقق بخلاف صاحب الافق لمسلمين فانه زعم ان القبلية الانفكاكية التي تكون القبل بمانفكا عن البعد قد يكون تجللا امر متناه في طرف
 منه موجودا وموهوم وهذه القبلية الزمانية ويكون القبل بهذه القبلية في جزء من الممتد او حيز منه والبعدي في جزء آخر منه او حيزا آخر
 ويكون اجزاء المتصل او حيز منه فاصلا بينها وقد يكون لا تجللا امر متناه ولا ممتد من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعدي بنفس
 الامر وحق الواقع بحسب تقدم عدم الصريح على ذات المتأخر من تفرقات المتقدم في نفس الامر في القسم الاول عدم البعد ووجوده في
 حيز وفي هذا النحو وجود البعدي في غير عدمه نظير الاول وقوع الحيزين في مكانين ونظير الثاني وقوع الحيزين في مكان واحد على سبيل التعاقب
 فالسبوق بعدم بهذا السبق في دعاء الدهر هو الحادث الدهرية والعالم كله حادث دهرية والقديم الدهرية مختص بذات الواجب سبحانه
 والحشي اختار هذا الدهرية يسمى هذا الحادث حدوثا زمانيا حيث قال وعند التحقيق القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناسيه في جانب

لما مضى القديم الزماني هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعد معنى الواقع القديم الزماني على هذا التفسير ليعينه القديم الدهري فان
القديم لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في نفس الامر على تقدير حدوث العالم والزمان كما هو رأي الخشبي القدم الدهري فمقتضى الواجب
بسمانه والقدم الزماني يخرج القدم الدهري وقد قال الخشبي في بعض حواشي مبحث الحوادث والقديم انما سمي القدم الدهري بالقديم الزماني
ونسب الى الزمان باعتبار بعض النواحي وفيه ان لا يكون مسبوقا بالعدم في الواقع منحصرا في الواجب تعالى على رايه والعالم مسبوق بالعدم
الصريح فليس له الا يكون مسبوقا بالعدم نوع زماني حتى يسمى بالقديم الزماني باعتبار بعض النواحي وهذا هو ما قال بعض الكابريه ان
الكلام للاخبار عليه ليس على ما ينبغي وتتحققه ليقضي مقام اوسع من ذلك قوله والحادث انه لم يقسم المصنف القديم الى هذه الاقسام اى الاقسام
لما يقسم اليها الحوادث من التخيير بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل التخيير بالذات الذي هو الهيولى لكونها محلا للصورة التخييرية بالذات
وحال التخيير بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بانتفاء حال التخيير بالعرض لما مر من انهم قالوا بان تنافي
قيام العرض بالعرض فكما انهم قالوا بان تنافي حال التخيير بالعرض فكذلك قالوا بان تنافي حال التخيير بالذات لان محل التخيير بالذات هي الهيولى وهم قائلون
بان تنافيا وكذا المتكلمون جازمون بان تنافي القديم التخيير بالذات لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وهو منزوع عن التخيير وكذا قالوا بان تنافي
القديم الحال فيه ولما كان لقال ان يقول الجوهري المحرر وايضا يمنع عند المتكلمين مع انه بين في التقسيم ما يحمله بقوله لا تخير ولا حال فيه فكان له
ان يترك ذكره ايضا اجاب عنه بقوله بخلاف انتفاع الجوهري المحرر فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم كالامام الغزالي ربح واضرابه جزم بوجوده حيث
ذهب الى تجرد النفس الناطقة بقوله فانه قابل للاشارة اذ اراد بالتبعية كون الجوهري واسطة في العرض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهري
اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض علم ان هذا معنى للاشارة تابع عنده لكونه شئ متصفا بالكنه والمتصف به اولاً وبالذات هو الجوهري وثانياً
وبالعرض العرض اذ ليس للمعرض مكنة مغايرة لا مكنة الجواهر فلا يكون الواسطة واسطة في الشبوت بل يكون الواسطة في هذه الاشارة واسطة
في العرض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان الاول معنى المصدرى الذي هو فعل المشير اى تعيين الشئ بالعرض الثاني معنى
الحاصل المصدر المراد به ثمرة المعنى المصدرى كما يقال المصالح اصل الحاصل للتوجيه ولذا منه بقوله وهو الامتداد والمفهوم الاخذ من اشيائه الى اشيائه
اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعيين الشئ بالحس بانه هنا اوهناك وهذه المعاني بعد اشارة كما في انما لا تقتضي كون المشار اليه بالذات
محسوسا بالذات لان ههنا الاشارة على القصد والتوجيه وهو كما يتعلق اولاً وبالذات بالحسوس بالذات لكك يتعلق بالذات بالحسوس بالعرض
ايه فتفرق بان الاول والثاني لا يجب ان يتخلق اولاً بالجوهري بل يرتبطان اولاً بالعرض وثانياً بالجوهري لانما لا يتعلقان بالمشار اليه اولاً الا
بان يتوجه المشير اليه اولاً وكل من الجوهري والعرض يقبل اى يصيح ان يتخلق التوجه اليه اولاً فلهذا ما هو تابع لادى للتوجيه معنى للاشارة الحسية والمحل
ان كلما من الجوهري والعرض صالح لان يتوجه اليه المشير فهو صالح للاشارة الحسية التابعة للتوجيه فلا يجب ان يتعلق الاشارة اولاً وبالذات بالجوهري وثانياً
وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان يتخلق اولاً بالجوهري وثانياً بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير كالأولين وهذا يقتضي ان يكون حاله
كالحال كالتوجه بان المشار اليه هنا اوهناك لا يتعلق اولاً بالامكان بالذات وهو ليس الا بالجوهري دون العرض اذ المكان بالذات لا يكون
الا بالجوهري والعرض تابع له في المكان فتعلق هذا المعنى اولاً وبالذات لا يكون الا بالجوهري دون العرض ويريد عليه ان يكون المشار اليه هنا اوهناك

وان كان الجوهر بالذات والعرض بالعرض لكن للذات ان يكون معيناً كمن يثبتها وينهاك الجوهر بالذات فان الثمين من المشية ومن الجواهر ان يكون
 المشية والذات كان بالعرض بالعرض بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات والذات بالعرض لكن الثمين بالمحسوسية كجوزان يكون
 بالذات المحسوس بالعرض وهذا ما يباذكر من معاني الاشارة في دفع ما ترى وروده من ان الاشارة فعل اشية وهي كقول الامتداد لانفسه
 الاشارة ليست نفس الامتداد او الاشارة فعل المشية والامتداد ليس من فعل اشية فكيف يصح تفسير الاشارة بالمحسوس بالامتداد والمفهوم وجه
 ان دفعه ان فعل اشية انما هو الاشارة بالمعنى الاول للاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان المعنى الثالث ايضا فعل اشية الا ان
 يقال المحسوس انما في النظر الى المعنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة بالمحسوس بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم
 فانه محسوس بالعرض الالوان والسطوح القائمة به محسوس بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة بالمحسوس بالذات كما صدر عن المصنف
 القابل للاشارة بالمحسوس بالذات ما هو محسوس بالذات وجه دفعه انه لا يلزم للاشارة بالمحسوس بالذات ان يكون المشار اليه محسوساً بالذات في
 معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح ههنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية من ان ما ذكره في بحث
 الحل من حواشي شرح التوجيه من ان الاشارة يمكن ان تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض وجه دفعه ان ما ذكره الشارح في
 بحث الحل هو الاشارة بالمعنى الاول الثاني وما ذكره ههنا بالمعنى الثالث فقولكم وما ذكره اهـ لما كان هذا الكلام من الشارح مشعر بان بعض
 الواجب حلولاً في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلولها فيه لعارض عنه وقال بل لا حلول عند المتكلمين
 سوى ذلك اى سوى الحلول في التخيير لا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض نظري كلام الحاشي الى ان الصفات
 عندهم احوال ليست بمجموعة ولا معدومة والحلول انما يطلق عندهم على قيام الاعراض التي من اقسام الموجود فقولكم فلا نتيجة اهـ وكذا لا نتيجة
 عليه النقض بالاطراف اللاحقة بانه يصدر عن تعريف الحلول كدونهما في الاشارة مع انه لا حلول بينهما عندهم لانها ليست بمتغيرة
 بالذات ليعني ان التعريف للحلول في التخيير بالذات كما يدل عليه تقسيم الحوادث والضمير في قول المصنف ان تحقيق بمرجع الى التخيير بالذات است
 والاطراف ليست نتيجة بالذات فخرجت عن التعريف ودار النقض على عدم الضمير الى التخيير المذكور في الحال في التخيير مطلقاً يحصل الجواب ان المراد
 التخيير بالذات بل لانه انما يتبين في التعريف راجح اليقين المعروف عاجز في نقض التعريف بدخول الغيول وموافق وايضاً جواب آخر من
 النقض تقريره ان المراد بالاشارة اتحاداً بحسب وجوده في الحال حاصل على ما ينساق اليه الذهن ليعني ان يكون الى الالوان والاشياء
 بحسب وجودها وبه في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل ليعني ههنا قد اتحدت الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودها فيصنع التعديل
 قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعد ارتفاعه مع ان المتكلمين لا يقولون به اى اللطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين فيهم لا يقولون بوجه
 الاطراف فقولكم فالاولى ان يفسر اهـ في هذا التفسير في تفسير الحلول بالاختصاص انما كانت شكاكاً مشهوراً وهو انه ان اراد بالاختصاص
 انما عتد بالاصح بسببه حل النكت على المتوطاة او اطة بلا واسطة وبقطالة ظاهرة ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطعاً مع انه
 لا يحل في السواد اذ لا يصح ان اية الـ الجسم سواداً قال بعض المحصلين من انظار كلام الحاشي في ان يكون مثل السواد صفة مخصصة للعرض
 اى العرض الذي هو مثل السواد فيكون سبباً اذ لا يكون محمولاً بالمواطاة فالعرض النقض بعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في

الاعراض محل المواطاة اصلها وان يكون مثالا اعتقاد الام في العرض لنفسه او الاستغراق فالحاصل ان من فرض ان فلو العرض لما كمل مواطاة
 فيه يخرج جميع افرادها منها موافق لما قيل ان اريد باناعت بالبيع لسببه حمل النعت على النعوت مواطاة فلا يصديق على شئ من افرادها لكن
 المناسب لما سبق قول المحشي من اثبات الحلول في اشتقاقات وحديثها ان كل على الاحتمال الاول فقط وان اريد به بالبيع على عليه بوجه
 ذو غير وعليه اختصاص المال بصاحبه يعني انه لا يرب ان المال مختص بصاحبه بحيث يصح كل من يملكه واسطة ذواته ان يقال زيد فماله فيلزم ان
 يكون المال حالاً في صاحبه بل يرد عليه اختصاص العرض بعارضه يعني ان العرض له اختصاص بعارضه بحيث يصح حمل المروض على العارض
 بواسطة ذواته يصح ان يقال السواد ذو جسيم فيلزم كون المروض حالاً في العارض مع ان الامر بالعكس واجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق
 الدواني بما حاصله بان المراد بما لا اختصاص الناعت ان يكون الشخص وصفاً للآخر محمولاً عليه بواسطة ذواته لا لسبب امر آخر يعني ان
 يكون الشخص هو السبب لقريب النعوت الآخر بان يكون هو ذاته وصفاً للآخر كما اسود فانه لذاته محمول على الجسم توسط ذواته يعني ان السواد
 سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف الجسم محمول عليه بواسطة ذواته بخلاف المال فانه محمول على المالك لا اضاده التي هي التملك بل
 المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة ذوات المال فان المحمول لا بد وان يكون له علاقة بالموضوع ولا علاقة للمالك بصاحبه فان المالك هو ذواته
 بالمال فو انما يتصرف بالملك بالمال واعلم ان المحقق الدواني بعد ما اجاب بهذا الجواب قال حاله اصل ان تصور الاختصاص بالنعت
 اى الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى النعوت يدعى بوجه يتأخر عن غيره وذلك كفى في المقصود فان لم يحل به لا وصف اختصاصاً
 خاصاً بوصفاته لا لانتثار كما فيه غير ما ونفرق باليدية بين ذلك الاختصاص والافعال الآخر من الاختصاصات وبالحكمة تصور الاختصاص
 الذي للنعت بالنسبة الى النعوت يدعى وهو كاف في المقصود وان لم يكن معينة معلومة فلا غرض من تعديده وانت تعلم انه يرد عليه اولاً ان
 الاختصاص الناعت على طريق الوصف اى سائر لا يكون مختص وصفاً للآخر لذاته ينعى ان الملية كتركيبية الوصفية تدل على ان النعوتية
 بسبب الاختصاص فلا يصح قوله المراد بالاختصاص الناعت ان يكون الشخص وصفاً للآخر محمولاً عليه بواسطة ذواته لا لسبب امر آخر ذواته بل
 هو تارة بواسطة ذواته اخرى اى الاختصاص وثانياً ما بينه بقوله ان على ذلك تقدير اى على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون الشخص
 وصفاً للآخر محمولاً عليه بواسطة ذواته لا يصديق الاختصاص الناعت على حلول الصفات المشتقة في موصوفاته اى عدم حملها على موصوفاته اى لا
 ذو قال في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها ومنشأ الاتحاد بها اتحادها بالعرض وحملها عليها احكاماً بالمواطاة انتهى وفيه ان
 كلامه مبنى على ما هو المشهور عند الجمهور من اشتقاق الحلول من مشتقات فالحمل العرض لا يسي حلوا عندهم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد
 بالاختصاص الناعت اختصاص بما يرب بسببه بصير احد ما لثالثاً لآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصرف به شئ
 مواطاة او اشتقاقاً فاسود مثلاً الاختصاص بالجسم بصير لثالثاً بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كك ليعني ان المال ليس له
 اختصاص بالمالك بحيث يكون لثالثاً بنفسه بل له اختصاص مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد وملكك بالمال وكذا المروض
 ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العرض بسبب بصير لثالثاً بواسطة ذواته فيقال السواد ذو والعرض الجسم وانما قال خلافاً لى اشارة
 الى ان جواب المحقق الدواني تأمل الى هذا بان يقال المراد بقوله لا لسبب امر آخر ان يكون الشخص وصفاً للآخر محمولاً عليه لذاته لا لسبب امر آخر يمكن

معرضا بالذات والملازم بسبب الواسطة المطلقة عليها شئ لا اختصاص ليس واسطة في العروض فانزع الايراد ان التحقيق بانها لبعض المكاتب
ان الناقية ليست مرتبة بآدي اسباب بل الذات نقصان فيها الاتصال ان تكون موجودة الا بان يكون اختصاص وصف الاختصاص
بالنا عينية متسلخ واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات نقصان في الذات فتخصصات الذات بلزومها لنا عينية والاختصاص وصف
به لعلاته المقارنة فاذا كانت الناقية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون صحيح حل النعت مواطاة او بواسطه وفي كلامه لمحقق
الدواني اشارة الى هذا وهذا اي باذكر ان النعت ما يتصف بشئ مواطاة او اشتقا فانظر ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحل على العرض
مواطاة وهو ما مشتق او ما في حكمه مشتق في محل بلا واسطه والعرض عبارة عما يتصف بشئ سواء كان الانصاف على طريق محل المواطاة
او الاشتقاق ولم تشتت وانما في حكمه اعراض يصدق تعريف العرض عليها فان لم يكن ان الاعراض ليست الا المبادي دون المشتقات وما في حكمه ليس
بشئ اذ معنى العرض كما يصدق على المبادي يصدق على المشتقات وما في حكمها ايضا فتدبرها من الاعراض دون الاخر حكمه كما يلوح اليه بالنقل
عن العلم الاول قال لمحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل لا واسطه ليوافقه التعليم الاول بحسب ترجيح
ابن ابي حاتم فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمفعول والمضاف وغيره او ادور في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالألوان والابن في
الدار في الوقت ونظائرهما فانهم مع وضوح لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون التمثيل بالمشتقات لكونها متحدة مع الاعراض باعتبارها كما نبهنا
المحقق الدواني او من جهة المساحة المشهورة قوله ولا بداه لما قال المصنف لانه لا بد من اتيان الباري عن المجرد وغيره في الوصف المشترك بينهما فيلزم
التركيب في الباري من المشترك والمميز او رد عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخل في الحادث اي المجرد ونحوه صوابه ولا يوجد في الباري
فصل الا تميز بين الباري والمجرد وبخل الغير في المجرد ودون الباري فاجاب عنه شئ بقوله تحقق الغير في الحادث اي المجرد ومن غير حقيقة
في الباري لا يكفي في اتيانها او على تقدير اعتبار عدم ما في عدم الغير في الباري يلزم اعتبارها اي اعتبار عدمه في الباري مع كون
بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتبار عدمه يلزم صدق الباري على الحادث
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فالصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق
الباري عليه قوله لا يلزم التركيب اه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان التالي محصله ان كون شئ غير متجزئ ولا حال
فيه وصف للباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبا وكلاهما وصف للشئ يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عروض شئ لنفسه
لان صفته لكل صفة بجميع الاجزاء على تقدير كون الجميع مركبا منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه ايهما يلزم الى اجتماع
القيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفا للقيضي الخروج وقد قيل بان الوصف المذكور عارض للباري والعارض للبدء ان
يكون سلوبا عن مرتبة نفس العروض وعلى تقدير كونه جزئيا يجب ثبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا وسلوبا في مرتبة واحدة
ومر به اجتماع القیضين والحق ان اقتناع كون الوصف جزءا ضروريا قال في الحاشية ان اريد بالوصف عبادة يعني ان اريد بالتجريد ما يفهم
من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد به مبدؤه فالجواب ان التجريد سلب بسيط ومبدؤه خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب
قوله احدث اه لفظا ومنع الحكم لا يمنع الجمع يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقةهما فلا يتشكك في الحقيقة لزم قدم

بأنه لا يخلو عن
الوجود

الحادث وحدوث القديم معاً فلا يجوز أن يكون لفظ الوجود على ما هو عليه في قولهم قد قيل آه اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان الوجود
في كون الوجود بديهي او نظري يعني ان الحقيقة سوى مفهومها واما افراد موجدة ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظر في الوجود على ما هو عليه
ومن بل الى الثاني حكم بالبعد المتأخرين او بالبدئية في ان صدق الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية على ما هو عليه من حيث
فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقة تكون نظرية او ما يستعمله لفظ البعض النزاع بان الوجود يعني ماهية الوجودية ومبدأ الآثار اما
انفس مفهومه المصدرى او شئ آخر يكون منشأاً لانتزاعه وان لم يصدق عليه من قال بالاول حكم ببديهة لان بديهة بمعنى المصدرى
ضرورية لا تخاف منها ومن قال بالثاني حكم بانه نظري او ما يوس عنه وهذا كان النزاع بهذا الوجهين نسبة ان يذكر المبنى في دليل كل فريق
ولم يتعرض لمصادره المحشى عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببديهة تصور الوجود اذ لا معنى لمصدرى فلا تنزل على
والقائل بسببته وبانتزاعه اذ به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين فالنزع بين قائلى البديهة والانتزاع
الآخرين نظري وبين قائلى النظرية وقائلى المايوسية بمعنى ويرى عليه ان الانتزاع المطلق بعيد عن شأن المصلين اذ لا يتم مع عدم فهم كل
مراد الاخرى استمر النزاع والبحث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على هذين المعنيين ما قال الشيخ الرئيس في المبادئ
اشقاق كل حقيقة هو بها ما هو في الحقيقة حقيقة انه ثلاث والبيان حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سئلنا به وهو ان الوجود هو مجرد
بمعنى الوجود والاشياء الذي هو معنى مصدرى الوجود لان الوجود الخاص منشأاً لانتزاع الوجود والاشياء في معنى مصدرى فان لفظ الوجود يدل
على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة اشئ وذا في الاول على قسمين الاول الوجود العام وهو الوجود بالذات
والثاني الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ وال صير على ان الوجود الخاص عين المية وهذا وان كان
اذا الوجود الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدرى نفس المية على التحقيق كما ينبغي ان شأنه تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من
ان الوجود يعني منشأ انتزاع الوجود المصدرى حقيقة زائدة على الميات عارضة لها واعاينة التوجيه افا لبعض الما كبرية ان المراتب
بالحقيقة ماهية الواقعية واما ان كل امر له ماهية الواقعية يصير تلك المية اي يتغير في الحقيقة ماهية واقعية يتغير في الحقيقة ماهية الواقعية
الوجود الخاص فانهم لما شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنهه يدعى ضرورة ان كنهه ليس الا ما يترجم في الذهن عند انتزاعه عن الميات
ونفسه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا ينبغي كنهه غير كنهه قال الصدر الشيرازي للعاصم حقق الدواني وادور وعليه تحقق الدواني بانه ليس خفياً
فيحجز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان ينتزع اولاً ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المقصود
عالمه علاقة مع الذات بحيث يصح انتزاعه عنه ولا يعجز فيه اصلاً ومن ادعى لظلاله فعلية البيان والحاصل ان كون الوجود امراً انتزاعياً
لا يستلزم البديهة لان ما يترجم في ذهننا من معنى الوجود وان كان بديهي لكن لم يثبت كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنهه بديهي
او يجوز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر وقال في بعض حواشي الحاشية القديمة الكلام في كون الوجود متصوراً بالكنهه وكونه انتزاعياً لا يدل
على ذلك ومعنى الانتزاع يرجع الى ادراك شئ من امر آخر ضرب من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن المية وادركنا الوجود بوجه
من الوجود الواقعية كمنشأ الآثار مثلاً كان الوجود منتزاعاً بوجه كما اذا حاولنا اخذ الوجود عن المية وادركناه بانضاح كما كان ذلك

اورا كانه يوجد فلما فرقت في ذلك بين الوجود والعدم في حاشيتهم ومن يفرق فليبين وعلى هذا يكون القول بان كنه الوجود ليس بالشيء
في الذين عرفنا في النظرية لان يقال انه لا فرق للوجود بالشيء للصدري سوى المحضة ولا كنه له شي من مضمونه الى اصل في الذين عرفنا
لكنه يدركه والكاره مكابرة نعم وعوى بدلتهم جميع الاشياء كما انظر من كلام المشي في مواضع عديدة واستلزام الوجودية لا كما يظن
عليه كلام المصنف لا يبين له محضة تصور الوجود والتحقيق الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالشيء للصدري بالكنه فتشع او كسي فانه
ان كان خبرنا حقيقيا واجبا لذاته مقصوره فتشع والا فليس قال بعض الكابريه ان انتزاع بين قائل الكسبية والياس معنى فانه
في الوجود والتحقيق الذي به موجودية الاشياء ثم فرع على خلاف منزهة عن الواجب تعالى وادامه ما يرد على المليات وعلى الاول
يكون تصور منزهة على الثاني يكون نظريا ويرى عليه انه لو كان لمشي ما ذكرته من احد الفرقين في دليله ايضا دليل قائل المليات
نتيجة استقالاته التصور على تقدير كونه قائما بالمهية ايضا والقول بان دليل احده من ختمات المتأخرين لا يلائم المليات لان بعد تصور
الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بديسيا لا يعزب الاتعريف انفسيا ووفقا
عليه ان الكلام في بدئته كنه وهو لا يستلزم تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بديسيا ولا يلزم من بدئته الكنه بدئته الرسم وليس المراد
من تصور الشيء بالكنه ما هو المصطلح عنده وهو تصور المدبان يحمل مرارة الحذر ويل تصور الكنه اعم من التصور كنه الشيء وبالكنه المصطلح يحصل
كلاما ساجدة تصور كنه الشيء او تصوره بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر لانه ان حصل بالرسم
ذلك التقدير يتم تحصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك التصور بوجه آخر فلا يكون التعريف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون
التعريف تعريفه بل يكون تعريف هو الشيء الماخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريف الماي للشيء الماخوذ مع الوصف لانه من حيث
فعل تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديسيا لا يمكن تعريفه الاتعريف انفسيا فاصل مما انفصل اورده عليه بان تقوم لانتزاع الرسم ولا يصح سلا
الاقبل معرفة الكنه ولا بعده لانه لا يقصد بالرسم فنه الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف به شيء فلا يقصد الامر فنه وجه من وجهه فلم يكن
للمرسوم ذلك الشيء والوجوب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصل من قبل بطريق الكسب المقصود من الكسب في باب تصور
تحصيل كنه شيء او معرفة بوجهية زعماء اقلوا من الرسم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصل من قبل فنه
لان المفروض حصول الكنه واما تمهيد عماده وقد كان حاصل باقم وجهه بخلاف الرسم قبل معرفة الكنه وهو ساجدة مباحث طولية الاذبال فلا
يوجب الماطلا والاطال قولهم وبذا الوجه آه لما كان محصل كلامه انتزاع ان بدئته تصور الوجود حقيقة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة
بالرسم ان اول الاوصاف التي رتبة عين فيها النظرية يجوز ان يكون بدئته تصور الوجود والتي من الاوصاف الخارجية نظرية ويصح الاختلاف
فيها فيمكن ان يكون هذه الوجود استدلالات اورده عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم انتقلت الى كيفية حصوله
بغير الانتقالات انه حصل بالكسب فامى حاجته الى الاستدلال لمحصله ان البدئته والنظرية من الوجدانيات اذ هي بغير الانتقالات
الى الصورة انها حصلت بالانظر او بانظر فلا يحتاج الى الاستدلال ولا حبيب عنه بانه نعم ان البدئته والنظرية من الوجدانيات يعرف
بغير الانتقالات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الانتقالات الى كيفية الحصول من البدئته والنظرية اذ قد تحصل صورة

في النفس لا يثبت الى كيفية حصولها في اول الامر وبكذا تحصل صورة اخرى ولا تثبت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وانما
 المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في بعض احوال بعد تطاول المدة وتكثر الصور التبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول بعض
 الصور ولا يعلم ان حصلت بل انظر وانظر لان العلم باني اول الامر وان كان سهل لكن بعد طول المدة وتكثر الصور عسيما فاحتاجت الى
 الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالاشقات في اول الامر حصولها بالانظر وانظر بعد طول المدة وتكثر الصور يكن الالتباس ايضا وانما يتبين
 عدم الالتفات في اول الامر وانما ان سبب الاشتباه ليس بنقص في عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان
 عرف البديهي لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة اشتبه ان هذا التعريف كان تحصل نظري او لازالة الخفاء فالتبس على النفس حال معرفت
 لاجل من البديهي والنظرية ثم هذا الجواب كما ان بعض الاكابر قد وان كان صحيحا في البديهييات والنظريات الاخر غير الوجود المصدري
 لكن عسى ان لا يصح فيه ولا اشتباه هناك والكاره مكابرة وانت خبير بان بهمة البديهي ونظرية نظري يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال
 فلما يزم نظرية تصوريته الوجود فلما يحتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا لكان تصوره تصورا بالكنة الذي هو حده مع
 تغيره يتعابا بالاجمال وتفصيل وان كان بديهييا كان تصوره تصوريته الذي هو نفسه من غير تغير بعد حصوله في النفس لا اشتباه في بديهيته
 ونظرية والاحاصل انه كلما تثبتت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرة للملاحظة فكل خواص فوعلم الشيء بالكنة وهو من خواص
 انظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرة فهو العلم بكنة الشيء وهو من خواص البديهي وهذا يجري في كل تصور بديهي بديهي او نظري
 والكلام في التصور فلما يدان لا يجري في التصديق فاجيب عن اعتراض الحشوي بوجوه منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرة للملاحظة
 ان حصل الصورة الجمل في الذهن كما هو من سبب الجهل فيموزان سبب الكسب ويقتضي كالتسليم ان سبب علمه معرفة فيموزان الثاني مع
 المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه في انه لم يكن كذلك كما سبب نفسي او حصل بركس فيبقى المكتسب مشتبه بالحال في البديهيته ونظرية
 فان لم يحصل صورة المكتسب فهو توجيه كلام القوم بالارزاق به ومنها انه قد حصل بالاجمال بعد التفصيل وقد حصل التفصيل بعد الاجمال فمع
 ان ذلك تفصيل وبقى الاجمال حصل الاشتباه قطعاً ويرد عليه ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل ويحصل مرة للملاحظة وفي صورة حصول
 التفصيل بعد الاجمال والعكس بل حصل التفصيل مرة للملاحظة ام لا على الثاني فكلما العليين بديهيان على الاول العلم الذي حصل بكنة
 او منتهى ان تسري في ملاحظة المنة فيهما البديهة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال بنفسه ضروري لعدم وجوده ان التفات
 دلالة سبب في كون شيء واحد بديهي في ملاحظة ونظرية في اخرى وقر بعض الاعاظم بروج الدر وحفي حواشي الحاشية القديمة بان العلم بكنة
 قد يتقلب الى العلم بكنة الشيء بان يصير له التفصيل مجزأ أو يقطع الالتفات البديهي هذا العلم نظري قطعاً فيبقى الاشتباه في العلم بكنة الشيء الذي
 هو البديهي في انه حصل بعد صيرورته لملاحظة تفصيله الذي هو الذي فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهي ولا يراد عليه الايراد المذكور اذ
 في صورة الانقلاب يحصل النظرية على الجمل فان الجمل منها هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صار مجزأاً بالانقلاب فمع بقاء الاشتباه في العلم
 بكنة شيء ومنه لا فاد بعض الاكابر قد ان النظرية بديهي على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية فحصل مرة فهو نظري
 وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو بديهي من قبيل حصول القضية الحسية بالحس فبالتفات انما يعلم ان التفصيل مرة

[illegible]

بل بواسطة النظر فيمكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه ترتب حصولها على النظر والى اصل ان العلم الذي حصلته محسوسات
والحدسيات من جهة الحس والحدس غير العلم الذي حصل فيها بطريق النظر والاولى تمنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني يمكن حصوله لاحد بطريق
قال في الحاشية العلم الاحصائي مثلاً سواء كان تصوراً او تصديقاً يحصل بمعونة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات
المحدودتين في البديهييات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الوجه
ليس بشئ الا ان ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فسلم لان العلمين كلك
لكنه غير مسلم عند الحاشي لان النظرية والبدئية عند صفاتنا للمعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحسي والحدسي يمكن ان يحصل
بالحس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه حصل بالحس والحدس فقد ترتب وتوقف بعض
انما حصولها على النظر فلا يكون بديهي الوجه الثاني من الازداد ان كان مراد شئ تجديده الاصطلاح في معنى البديهي والنظري فلا كلام
لنا معه فانما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان المقصود ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم مذكورة فباطل لان القوم قد استدلوا على بطلان
نظرية الكل بل يزعم الدور والشك وهو لا يصح على تقدير حصول نظري من غير نظر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقدة القوة القدرية من حيث
هو فاقدة لما ليس نافع فان فاقدة القوة القدرية لا يجب ان يكون فاقدة القوة الحسية وفاقدة التجربة والوجدان الصحيح فمجرد ان يحصل
نظري لصاحب الحدس التجربة والوجدان الصحيح باحد هذه الاشياء وغيرها بالنظر ولا تحصل نظريات آخر باحد هذه الاشياء بل بالنظرية حتى سلسلة
اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان شئ قد جزم منها ارادة الحصول لمطلق في تعريف النظري وفي حاشي شرح التهذيب
جزم يكون المراد منه مطلق الحصول في كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول لمطلق كلاماً با يتحقق فرد من الحصول
بالنظر على وجه التوقف لانها ما يتحققان يتحقق فرداً فقد صدق الحكم بتحقيقها تحققه والبديهي مالا يتوقف حصوله لمطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق
فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا ينبغي تحققه الا بان يتحقق جميع الافراد فقد صدق على البديهي انه لا يتحقق حصوله لمطلق بالنظر
على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان متفكره يتصور بان يتفاد فرداً بان يتفاد جميع الافراد وما قال في حاشي شرح التهذيب ان المراد
في تعريف النظري مطلق الحصول فانها وكفاية لا عدم جواز ارادة الحصول لمطلق فانزع الاضطراب واعلم انما كان النظري ما يتوقف
فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي مالا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلاً فما حصل لاحد بالنظر يكون نظرياً بالنسبة الى كل حدس
والبديهي مالا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البديهي والنظري باختلاف الاشخاص والافعال ولهذا قال وبهذا ظهر ان ما استشهد به المتأخرين
ان البديهي والنظري مختلفان باختلاف الاشخاص والافعال مؤول ومردود عليك بالتامل الصواب قال في الحاشية يمكن بيان الدليل
بانه يجوز ان يكون المحسوسات والحدسيات بديهييتين نظريتين في وقتين لانهما قبل حصولهما بالحس والحدس يمكن ان يحصلوا بالنظر فيكونان
نظريتين ولما حصلوا بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصلوا بالنظر فيكونان بديهييتين انتهى الى ان هذا الكلام والى ان يمكن الحصول
بالنظر وان كان الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحينئذ لا يمكن الحصول بالنظر حينئذ تمنع وهو مع انه فاسد لان الامكان من اللزوم
لا يطل من الممكن اصلاً اي يجب ان يكون لمعلوم في وقت نظري وفي وقت آخر بديهي حقيقة فيلزم التماثل بين هذا القول وبين القول الثاني

ولنا قال بعض الحكماء قد ان معنى التاويل منه انه ما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلا فهو ان كان نظرا حقيقة لا انه يطلق عليه اسم
البيدي مجازا لما قد حصل بغير النظر فاشبه البيدي ثم قال ينبغي ان كل كلام لمشي على ما قلنا من وجه التاويل وفيه ما تل اذكلام لمشي غير
وال على ان اطلاق البيدي ههنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحقيقة مزاوة في تعريف البيدي فالبيدي ما لا يتوقف على
النظر من حيث انه حصل بالنظر فالحدسيات والحسيات قبل حصولها بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لا ان انفسها حاوية توقف البعض
انما حصولها التما على النظر من نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انما حصل بالحدس والحس بديهيان
الا يمكن ان يحصل بالنظر فها بديهيان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البديته والنظرية باختلاف الاشخاص والادوات وعلى
بديته في الالفاظ بخلافها لكن بديته على هذا المعنى اصل مدعى لمشي من جواب الالفاظ المذكور لان مقصود لمشي ان يحصل
بلا نظر شبه الايكولوج والانتفاة اليه يكون بديهي كما نعلم للمورد فيحتاج الى الاستدلال وعلى هذا الاخط انه من كيفية الحصول وعلم انه
حصل بلا نظر فقد ظهر البديته لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بان مجرد
الانتفاة لا يمكن في الحكم بالبديته كما نعلم للمورد بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البيدي ما لا يمكن حصوله بالنظر شبه الحقيقة
قال بعض الحكماء قد هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البديته طرف الحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البدي
والانتفاة الى كيفية الحصول لعلم بديته البيدي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون الحكم نظري ثم التوجيه بهذا المظهر
مع انه تكلف صريح ينبع عنه فلو ابرع بارات لمشي لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحقيقة تفهيمية فان الحقيقة التعليمية لا يفيد لانه يلزم ج
كون معلوم واحد نظرا بالذات وبديهي سبب عروض حيثية فاما مع بقاء نظرية ادب اسلاب النظرية عنه والاول بيدي البطلان
والثاني يجيب ان يختلف البديته والنظرية باختلاف الاشخاص والادوات واذا كانت الحقيقة تفهيمية فيغير المتوقف على النظر للمعلوم من حيث
انه حاصل بلا نظرا في الحقيقة وهذا قد ان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم الحقيقة شبه الحقيقة والافضل بالحس من مرت
المعلوم نفسه وهذه الحقيقة ثم انه يختلف موضوع النظرية والبديته او موضوع النظرية للمعلوم نفسه وموضوع البديته للمعلوم الحقيقة شبه
الحقيقة وقد صرح لمشي وغيره بان موضوع النظرية والبديته واحد كما بما يمكن التماثل عليه بالحكمة توجيه كلام لمشي بهذا التماثل لا يخلو عن
تكلف وقد ان اكله الشريف وهو في غاية المتانة قوله لان اطلق انه المقيد على جميع الاول الطبيعية نأخذ من القيد بان يكون
كل من القيد والتقيد داخل او يقال له القيد بالمعنى الاخر وقد يطلق على الفرد الاعتباري والثاني السبعية مضافا الى القيد بان يكون
التقيد من حيث هو تقيد لاس من حيث انما هو معتبر مع الطبيعة داخل او القيد خارجا ويقال له اخصه ليس انما هو معتبر في الحقيقة
المضافة الى القيد لانه كما ان الطبيعة المضافة الى القيد حصة كاك الطبيعة الموصوفة بالقيد انية حصة وكذا اطلق يؤخذ على وجهين
الاول الطبيعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعية المطلقة والثاني الطبيعية من حيث هي ويقال له طلق الطبيعية والمراد بها
والمطلق ههنا اخصه انما لم ير والقول انما له على القيد وثبات بديته لا يخلو عن دقة ومطلق الطبيعية تامل المطلق على مطلق الشيء و
الشيء المطلق لان قيد الاطلاق مأخوذه فلا يصح تقيد به اذا اعتبار الاطلاق في اني التقيد قال في الحاشية المقيد على كلامه الجوين

وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية لا تنزعية فانه ليس في الخارج الا شخص مكثف لموارض قاطبة ثم العقل يضرب من التحليل تنزيح عنه المطلق والمقيّد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو شخص المكثف بالعوارض الخارجية ويخرج العقل عنه المطلق والمقيّد على الوجهين فالطلق امر تنزعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيّد فقد يراخاطبانه مجموع مركب من المطلق ومن آخر هو المقيّد وهو الفرق وقد يراخاطبانه المطلق المضاف او المطلق الموصوف وهي الصفة المقيّد على كلا الوجهين تعبيري وعنوان الشخص الذي هو موجود في الواقع وكثف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففي الخارج شيء واحد متنازل بالوجود بنفسه عن الاشياء لكن العقل كالمشي في شئ بالاشتراك شئ به الاقياض المطلق والمقيّد على كلا الوجهين اعتبارا وان توقفا على اعتبار العقل وان تراعه وبالجملة عنوان المقيّد على احد الوجهين يسمى حصته وعلى الوجه الثاني فردا ومعنونا المقيّد يسمى شخصا لخصته والفرق واسمان للعنوان والملاحظ والشخص اسم للعنوان والملاحظ لا يقال للمعاني المصدرية ليست لهما افراد سوى كخص فكيف يمكن ان يقال ان عنوان الشخص مطلقا عبارة عن شخص لانا نقول تلك الافراد لكونها انشراحيات لا بد لها من مناشئ تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولخاطا اذا تمناه كل انشراعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو منشأ انشراعه ومعنونه فخال فان قلت على هذا الوجه انقسام بان المقيّد ان كان القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففردا وان كان التقييد داخلا والقيد خارجا لخصته وان كان كلاهما خارجين فلشخص او قسم هذه الاقسام على هذا ليس امر واحد اقلت هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل حتى هذا التقسيم ان عنوان المقيّد على احد الوجهين يسمى حصته وعلى الوجه الآخر فردا ومعنونه يسمى شخصا فلا يرد ان التقييد ان كان داخلا في عنوان لخصته ودون عنوانه نوعيته الكلي بالنسبة الى لخصته كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحا لكن لا يصح القول بكون شخص موجودا خارجا او كون لخصته امر اعتباريا لما هو والمرسى يستقيم مع كون التقييد داخلا في عنوان الشخص اليم وان كان التقييد داخلا في عنوان لخصته فبعض الفرق المذكورة بين الشخص لكن لا يصح نوعيته الكلي بالنسبة الى حصته لانه مبني على ان تقسيم المقيّد اعني الطبيعية لما خذوة مع القيد الى لخصته والفرق او شخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منها عنوانا ومعنونا على حدة ان الامر ليس كك ولا يرد ايضا انهم صرحوا ان كل كلى بالنسبة الى حصته نوع حقيقي وهذا لا يصح عن خبرية التقييد لخصص الكلي لا يكون تام حتمية لخصته بل يكون جزئيا اذ المراد بالخصص معنونا انتهى التي هي الاشخاص والتقييد خبري لعنوان الشخص ومن معنونا تها ولا ريب ان كل كلى نوع حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان لم يكن كك بالنسبة الى اشخاصه مطلقا بل يكون اما نوعا او عينا او فصلا او عرضيا فخال ولا تنزل قوله وهو متصور اذ لا يقال بطريق الاخر من على قول المص الوجوه خبري لوجوده وهو متصور بالبدئية وجزء البدئي يبيى ان التصور والبدئية مختصان بالعلم المحصولي وعلم النفس لوجوده با علم ضروري ما تقر عنه ثم ان علمها بذاتها وصفاتها علم ضروري لانا نقول الوجود وامر تنزعي ولا بدني لا انتزاعي من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الالوجود والمنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا بعد الانتزاع ولبعد الانتزاع كيدن له حصول في الذهن فعلم النفس لوجوده با علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم ضروري الصفات العينية لوجوده بلا انتزاع المنتزع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لتمامها ووجودها

على كلام الله بقوله ثم لا شيء ان سمي تصور كنهه شيء مثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال يعني ان وجودي خاص
وكنهه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبدرته الخاص يجوز ان يكون بصورة اجمالية غير متصورة
بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بدسيا فان لم يلزم من تصور الكل بالبداهة بداهة تصور جزئه ففقد طر ان الدليل غير تام
او محصله ان الوجه جزئ لوجودي ووجودي متصور بالبداهة فيكون الوجه متصورا بالبداهة جزءا للتصور بالبداهة بدسي وظاهر ان كون
جزءا للتصور بالبداهة متصورا بالبداهة غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقييد بدسيا كان المطلق بدسيا والوجود جزئ من وجودي
المقييد بصورة تفصيلية فخطا اذا كان المقييد بدسيا كان المطلق بدسيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزئ خارجي لمعهم المقييد
فتصوره المقييد بدون تصور المطلق عمالا يتصور وانما قلنا بالاولى لا يمكن حمل الكلام عليه انتمى وحمل كلامه عليه بان يرد من قوله وجودي
المقييد والابله من نظرين والين على المطلق والمقييد فلا بد من تصور المطلق متنازعا عن المقييد واورده عليه البعض الاكبر بقوله بان القول
بكون المطلق جزئ خارجيا يشكل فان الجزء الخارجي لا يكمل على الكل المطلق فحمل على المقييد ثم قال الحق ان الكلام غير موقوف على كون
المطلق جزئ خارجيا لان المقييد عبارة عن المطلق الذي اعتبره المقييد فالتفصيل في المقييد كونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظة
بملاحظة الحاشيتين متصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقييد وملاحظة هذا الكلام الشريف ولا يخفى انه مخرج في
ان للمقييد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا او ملاحظة فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقييد وملاحظة
سواء كان جزئ خارجيا او لا والحق ان المقييد عبارة عن المركب التقيدي والمركب التقيدي سواء كان حصته او فردا عبارة عن مرتبة
التفصيل وكما هو ملحوظ على انه واحد فهو خارج عن معناه فانما رده في مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ على انه واحد وهو وجودي على
كل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان للموصوف والصفة مثلما يتحدون في نحو آخر من العجود والذات كمال احدهما على الآخر والكل
عبارة عن اتحاد المتناهيين في مرتبة الحاشية في الواقع فالمغاير ان من حيث انها متغايرة ان في مرتبة التفصيل ليسا متحدين ولا كمال
احدهما على الآخر فاما من الاجزاء الخارجية وكما ان اجزاء المركب التقيدي اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية لك اجزاء القضية
اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية اذ لا بد من اتحاد وجودها والاتحاد بين المقولات المتباينة مجال بناء على اصولهم واما اتحاد
المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة الحكمي عنه لاني مرتبة الحكاية والقضية عبارة عن مرتبة الحكاية الذهنية وفي هذه المرتبة كل الموضوع
والمحمول ملحوظ على انه واحد فهو كل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا متحدين في نحو آخر من العجود فكل واحد قابل ومقابل لا يبطال ما ذكر
من ان جزءا للتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا لانه لا بد في تصور كنهه شيء من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة بالمت
يعني ان علم المتصور بالبداهة علم بكنهه شيء ويجب في العلم بكنهه شيء من تصور اجزائه الاولية او تصور جميع اجزائه بالغة بالمت فلا بد ان
يكون جزءا للتصور بالبداهة متصورا لاسقاطا اذ لا يجب في تصور كنهه شيء ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا بالمت بل يلزم حصوله على
وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولية ايضا على سبيل الامتياز والاختيار فضلا عن اجزائه الثانوية وغيره فالحق في العلم بكنهه شيء
تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

في تصور شيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض كدلالة الالفاظ في تصور الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه
بالكنه او بالوجه فلا يكون هذا الوجه متصوراً اصلاً سواء كانت اوليته او بالغة بالذات واللاي لو كان الوجه في هذا التصور متصوراً
بالكنه لكان المقصود بالعرض عن كنه الوجه مقصوداً بالذات لكونه ذا الكنه والمعلوم بالذات اعني كنه الوجه معلوماً بالعرض في تصور
واحد هو مقصوداً بالعرض في الوجه وتصور واحد هو تصور الكنه بالكنه والاصل انه لو كان تصور الوجه تصور كنه الوجه لكان الوجه
ذا الكنه وقد والكنه في التصور بالكنه متصور بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصوداً بالذات والمعلوم
بالذات معلوماً بالعرض في تصور واحد وتصور واحد اور عليه ثارة بان اللازم ليس بمحال ان كون شيء مقصوداً بالذات
الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخره كذا التصور ليس بمحال والجواب ما افاد بعض الاكابر قه ان معنى مقصود به بالذات كونه معلوماً
ومرئياً وهذا يقتضي ان لا يكون حاصله معنى المقصود به بالعرض كونه ملاحظاً بالذات ومرة للغير وهو يعني ان يكون حاصله معنى
تصور الوجه بالكنه فيتم ان يكون مرئياً فيلزم ان يكون حاصله غير حاصل وملاحظاً وغير ملاحظ وتارة بان ما عليه على ما ذكر ان لا
يكتسب نظري من نظري فنته الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصر في العلم بالوجه والعلم بالكنه لا يتصور له وراية في وجه فيها
بالكنه ولا الوجه فلا يتصور كسب نظري عن نظري ويمكن ان يقال ان شيء مع ذلك في تصور واحد وتصور واحد وهو ما اى كسب
نظري عن نظري الكسب متعدد فها ايضا متعددان وبما اى بالذات كسب يعرف الفرق بين العلم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء لانه
ان كانت الصورة الى اصله من شيء مرة للملاحظة وتارة متحدة بالذات متغيرة له بالاعتبار فالعلم بالكنه وان لم تكن مرة للملاحظة
مع اتحادها بالذات فالعلم بكنه الشيء وهذا على راي الحاشي من عدم حصول صورة المحدود في الذهن واما على راي الجمهور من حصول
صورة المحدود متغيرة لصورة المحدود فلا وجه لانه الفرق اصلاً فان المتشكك في المحدود محدودته الاجالية التي لذي الكنه في الالاف
باعداد الحاشي الثاني من غير اعداده وهذا ليس فرقاً في الخواياك والعلم من شئ تراهم لا يعرفون بين العلم بالكنه وبكنه وبه يظهر ان
لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء وذلك لان العلم حقيقة هو الى اصل في الذهن بالذات وفي العلم بكنه الشيء يحصل نفس الشيء واما
في العلم بالكنه فما يحصل بمرآة له ولا يحصل شيء بنفسه وانما هو ملتفت اليه هذا ولعله يحتاج الى لطف الترجمة قوله فلا بد من التفتت
آه اعلم ان المصنف ذكر في الترتيل الاول براهته تصديق بالوجود حيث قال الى دليل والدليل انما يتجلى في التصديق وهو غير مطلوب بل
المطلوب براهته تصور الوجود محل الشارح قوله الى دليل على الموصل لمطمح لتحقيق في ضمن الموصل التصوري واقتصر عليه شيء بان كل ذلك
على الموصل لمطلق لتحقيق في ضمن الموصل التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم لتحقيق في المبين بعيد عن الفهم ولا ينطبق
عليه فاذا ذكر المصنف في الجواب اى في جواب الترتيل الاول بقوله فان تبدل بصدق المقدمين آه فان الصدق والمقدمة ناتجة
في القضايا دون التصور السانج الابا تكلف وهو ان محل على التفسير كما بينه الشارح بقوله الى اصل انما لا يتوصل بصدق مقدمتي الدليل
الا بالعلم بوجودها الى المدلول كما يتوصل بتصور اجزاء المعرفة لا بالعلم بوجودها الى المعرفة ثم لما حل الشارح قول المصنف في الترتيل الثاني
الدليل عن البتتين على الترتيل اى كماله لا دليل عن البتتين كك لا تعريف عن مفهومين سلبين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى

الشبهة فلا بد في الحرف من مفهوم وجودي، فمعرض عليه المحشي بقوله وابعده من كل قول ولا دليل عن سالبين على ما حل الكلام على
 المشط بحيث يذكر النظر فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المبين في غاية البعد واما حل التصور على التصور المطلق المرادف للمفهوم المتحقق
 في ضمن التصديق وحل قول المصموم وجودي على قضيتته انا موجود كما علمه الفاضل ميرزا جان طناسنه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف
 الى الموضوع شائع بعيدا ولا بد على هذا التقدير ان يراى بقوله وجودي انا موجود وان يراى بالتصور في قوله وهو متصور بالبداهة التصور
 المطلق المتحقق في ضمن التصديق ليصح اطلاق التصور على تصديق انا موجود يعني هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الغم لأنه خلاف
 الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائعا لان التصور المضاف الى غير القضية تبادر منه التصور فقط
 فارادة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق من التصور فقط اطلاق لاخص على المطلق المتحقق في المبين وهو بعيد جدا وبالي الى غمته
 قوله في الجواب قبل التنبه انا لا نسلم آه لانج يكون الجواب بمنع مقدته لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اي تطبيق قول المصموم انا لا نسلم ان
 وجودي حقيقة كنهها متصورة بالبداهة على حل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق فكلف اذ يحتاج فيه الى ان يحل
 وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية كنهها على كنه اجزاء متصورة على مصدرته فالاولى في توجيه الكلام ان لا يؤدل
 بل يتبرك على طاهره وتحمل النزول تنزلا الى التزام كسبته تصور وجودي المستلزم لكسبته التصديق بانا موجود وعلى رغم المستدل يعني ان
 المستدل زعم ان كسبته وجودي يستلزم كسبته الاذعان بانا موجود بناء على ان مفهوم الوجود والمضاف الى التكلم مضمون هذا التصديق
 فكسبته تصور وجودي يستلزم كسبته الاذعان على زعمه فكانه قال افا تنزلنا عن كون وجودي بدرييا وقتنا بسببه وكسبته
 التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق استلزم تصور مطلق الوجود والمضاف
 الى باقي التكلم ويكون وجوده ذلك الدليل بدرييا ويلزم من مجردة كنه ثبوت بداهة وجودي اي ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم ثبوت
 بداهة مطلق الوجود الذي هو جزم منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قد هذا فخش من التوجيهين الاولين لان التخل في التوجيهين
 الاولين التكلف من جهة البعد اللفظي والذي يلزم على هذا التوجيه نسبة امرا بطل ضروري البطالان الى عاقل ساكت لم يقفه به وقال بعضهم
 المراد بالدليل مناه اللغوي اي بالفيض العلم بالشيء سواء كان تصورا او تصديقا او قوله او لقوله آه معطوف على قوله وانه جزم وجودي لا على
 قوله فلا بد من الانتهاء آه والى اصل ان المستدل استدلالا لبداهة الوجود المحمولى على بداهة الوجود وثانيا براهته النورية والبرهاني وفيه انه
 يلزم على هذا حل الدليل على غير المصطلح وايضا ياباه قوله ولا دليل عن سالبين لانج يصير مستلزما لكفى ان يقال للموجبة ما حكم فيها
 بوجود المحمول للموضوع فانهم قوله فلا اشكال آه اعلم ان اشكال ذكر الدليل وان انه في محل قول الامام الرازي علم الانسان بوجوده
 غير مكتسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود لكن في قوله اي في قول الامام الرازي الوجود جزم من وجوده اشكال لان الظاهر
 ان المراد بوجود نفسه جهة الوجود من ان المحمول في انا موجود وهو الوجود المطلق دون الخاص الذي يكون المطلق جزم منه وفيه انه كما
 يمكن ان يحل قوله وجود نفسه على بانه موجود فكيف يمكن حل قوله من وجوده عليه ولا وجه للفرق بين وجود نفسه وجوده في ان يكون
 احد ما عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية لكان الظاهر ان يقول والوجود جزم منه

ثم ان الوجوه جزوا عن الوجود وظاهرها على ضربين المحمور واما على ما في الحاشي روي الحق الذي ان فلان وان لم يكن جزءا حقيقيا لكنه في حكمه
 باعتبار ان تحصل المشتق موقوف على اعتباره هذا التقدير كاف فافهم قوله بل لابد من انه فيه نظير ادعى التنزل الاول محصل ان التقريب
 غير تام لان الكلام في وجود الشيء في نفسه دون وجود الشيء لغيره والذي يلزم من الدليل بباطه الوجود الرابعي وكلامنا في الوجود المحمور
 سواء كان رافعي اثنين بالحقيقة ولا قوله واما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية
 والاستقلال وعدمه يتلخسان باختلاف للملاحظة والاول متعلق بتصوير ليس الا والثاني قد يكون متعلق بالتصديق نفس منه وبما
 لما هو المختار عنده لان الالاء ليس متوقفا على التعلق بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشارح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب
 التصور ووجوده في تصور فلا دليل ولا سالب ولا موجدية فلا يتم التقريب ومحصل ايراد الحاشي اننا سلمنا ان ههنا دليلا وموجبة لكن الوجود
 الذي يشتمل عليه للموجبة وجوده على فغايتها الزم بباطه الوجود الرابعي وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولا في القضايا فلا يتم التقريب فظهر
 اتفاق بين الالاءيين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينا فخر جرح باو فتى ناصل وجوابه ان وجود الشيء للشيء يطلق على تعيينه
 الاول وجود الشيء لغيره بان يكون موجودا في نفسه ويكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية لكن بليقة التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه
 من التوافق الناعتية وجوده الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشيء لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالغير
 به وانما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في السليات المركبة في درجة الحكمي عنه ولما ههنا بالوجود الرابعي انتهى الاول كما
 يدل عليه ما ذكره المصنف في الجواب الذي هو اعراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني للموجبة احكم فيها الوجود المحمور للموضوع
 محم ان كما فيها بان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمور وقد لا يوجد ان اذا معنى لا انكار النسبة الايجابية التي هي مدار
 القضية نسيانها فاسلم صدق المحمور على الموضوع اذ معنى صدق عليه ليس الا الاتحاد الذي يحكي عنه بالنسبة الايجابية قوله فاعلم ان اراده
 به النتيجة بعد اذ حل تمام الكلام على التنظير بعيد جدا لا يلزم ما ذكره المصنف في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله للموجبة احكم فيها انه
 وجوده لكونه غير ملائم ان الجيب انما تعرض لما ذكر في التنظير ولم يتعرض لما هو عرض الاستدل ولو كان فرضه ذكر التنظير وكان المقصود ان
 الى التصور كان للنسب للجيب ان يواخذ في مقصود الاستدل دون ان يواخذ في تنظيره ويقرب من التنزل الاول اعني ان التنزل
 الثاني يقرب من التنزل الاول لا فرق بينهما يعتد به فلما فائدة في ذكره ووجه قرينه من الما اول انه استدلال في التنزل الاول بباطه وجود
 الدليل اي المعروف الذي هو وجوده خاص على بباطه الوجود المطلق وههنا بباطه وجوده اجزائه على بباطه ذلك سير وعليه في التنزل الثاني
 مثل ما يرد على التنزل الاول اذ يرد على الثاني منع بباطه وجوده الاجزاء وعلى الاول منع بباطه وجوده الدليل قوله لان السلب اذ اراد الشارح
 بالوجود في قوله من مفهوم وجودي ما لا يكون السلب جزءا المفهومه لان الدليل لادل على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود
 لا دليل الا على ان المضاد ان السلب له بان يكون وجودا بمعنى ان لا يكون السلب جزءا المفهومه او محصلا ان السلب لا يشتمل
 فليس هو شيئا انتهى ايضا تسمية السلب وان كان السلب متعلقا به واراد عليه ولا يلزم من تعلق السلب باضافته الى الوجود
 كون السلب جزءا المفهومه حتى ينفي الثبوت بالمرقة ولم يصلح لتعلق السلب اراد الشارح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده

اعلم القصد من هذا ان بطلان التصديق بوجود الشيء لا يستلزم بطلان تصور وجوده التي هو المطلوب لان بطلان التصديق لا يوجب
بطلان الماطرات نعم تجوز ان اراد بالوجود والوجود ان يري في الوجود والمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون اعتباريا
فهنا فقط لا يكون موجودا خارجيا لا بنفسه ولا بغيره وان اراد به مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالطلب موجود في هذا فانه
في اثبات وجودية اجزاء المعرفة ولا يمكن ان يمنع الوجود والذهني بناء على مذهب الحكميين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام القول
بالوجود والذهني قوله انه لا يستدعي انه العلم ان الشك في فهم من قول المصطلح باعتبار ان بل للاضراب ومعناه انه لا يستدعي تصور
وجودي بالكلية بل يستدعي تصور وجوده في فهم شيء ان بل للشيء كما يدل عليه قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ان التصور
باعتبارنا فانه ليس طرفا كما اشارنا اليه يعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكلية بل لا يستدعي تصور وجوده بوجه ما يفهم انما يستدعي تصور الطرفين
للتصور وجودي بوجه ما فهمنا توجيه الكلام المصطلح ان يمكن ان يعمل اعتمادا على فهم الشك ان بل للاضراب وحاصل كلام المصطلح على توجيه الشيء
انما سلمنا كون انما موجودا بغيره بالكلية لا يستدعي تصور وجودي بالكلية ولا بالوجود بل لا يستدعي تصور مطلق الوجود الذي هو الطرف بوجهه
بكنهه فكيف يكون مستلزما لغيره كنه الوجود الذي هو المطلوب وادور عليه بان الوجود متصور في ضمن انما موجودا بالوجود ووجه المطلق
وجه للتقدير والتصديق بانما موجودا يستدعي تصور وجودي ايهما بوجهه لانه مقيد بقوله انما موجودا لا يستدعي تصور وجودي بوجهه باطل وان
تعلم ان حصول معنى المشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور المبدأ بالوجود بالكلية وتصوره تفصيلا
غير لازم وفقه الامران المعنى للتقدير الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الا بالضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو
كالفاظ المشتقات فانما لا تدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزاء اللفظ على جزء معناه كالحصن وغيره لان معانيها هو التفصيل
وان لو خطت معانيها بمجمل متخرج عن معانيها فتحصل معنى مشتق بالوجه الاجمالي لا يستلزم تصور الاجزاء فضلا عن تصور المبدأ بالوجود
او بالكلية فافهم وقد يجاب بان كلام المحشي يعني على ما ذهب اليه من عدم دخول المبدأ في اشتق وهذا ليس بشيء لان ما ذكره المحشي ههنا توجيه
لقول المصطلح وعنده المبدأ داخل في اشتق قوله كما ان العلم ان المصطلح بطلان وجودي وسلم بطلان قضيتنا موجود ومنه مستلزم بطلانها
بطلانها على الذي هو الوجود وادور عدم بطلانها احد طرفيه هو ان نظيره فاورد المحشي مناقشته على النظر لقوله في علم النفس بانها علم
حضور في فكرها حاضرها على وجه الاجمال بدون الاكتساب قبل ان يكون المشار اليه بان الموضوع حضورا لا يؤيد عدم بطلانها فلا يصلح
ما ذكره ايراد اجيب بان المقصود من منع بطلان الوجود بتجويز كسبية لا يمنع كسبية بغيرها كما ان المقصود من عدم بطلان الموضوع كسبية
لا يمنع كسبية بغيرها تحقق ما اذا لم يضر الا كسبية ان قولنا انما موجودا حكائية ولا بد في الحكائية من تصور فلا بد من تصور الموضوع وبناء على هذا
قالوا كل قضيتهم كسبية من صورة الموضوع وصورة المحمول وانسبة الحكائية بينهما ولا يفي العلم المحض في حاصل كلام المصطلح ان بطلان التصديق انما
موجود لا يستلزم بطلان الوجود والمحمول كما لا يستلزم بطلان الموضوع التفصيل في العلم بالكلية المراد به اعم من العلم بكنه الشيء فانه يطلق على الامور
غالبها غير لازم كما عرفت وفي ما يتوهم من انه لو كان كنه النفس معلوما بالعلم المحض لم يقع خلاف في بساطتها وتركيبها وتجربها وماويتها
وجه الوجه ان التفصيل في العلم بالكلية غير لازم ان يحضر الكنه الاجمالي فلا يتميز اجزائه فيجوز ان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا ماديا او

ما نعلم العلم الاجزاء تختلف فيما قولها وإذا كان آه بل تصور الكل بوجه الاستمرار فتصور الجزاء بوجه ما يرد على الشارح حاصله ان تصور الكل
 بالوجه على وجه الاختيار ليس مستلزما لتصور الجزاء على هذا الوجه إذ لا يلزم ان يكون ما هو وجه الكل على الوجه المذكور وجها للجزء فبذلك تصور
 وجودي الذي هو الكل بوجه ما على وجه الاختيار لا يستلزم بابه تصور الوجود المطلق الذي هو الجزاء بوجه ما على وجه الاختيار فلا يلزم
 ان هذا لا يصح في الجزاء المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما هو وجهه للكل وجه للجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزاء بوجهه
 جزئيا فان حصل وجه الكل يحصل وجه الجزاء ايضا أو ليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء على وجه الاختيار وفيه ما فيه لان الامر في المطلق
 والمقيد ليس كسب اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والمقيد على حدة فالعلم بالمقيد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجباة
 للمقيد قوله وليس يلزم آه لما جزا الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البديهي التصوري ويكون تلك الحقيقة سائلا للموجودية
 حقيقة ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها او رعاها على محشي بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود والمصدرى الاتراعى وهو كسائر
 الاما في مصدرية الاختصاص المبالا بالاضافات والتقييدات حقيقة ليست الامموم منقسم الى الخارجى والذمنى وحقائق اذ ادهست
 الامموم بانه كيف ولو كانت مفهوما متعارضة لكانت مجموعها فيكون مفهوم الوجود والمصدرى الخارجى ايضا عارضا
 لتحقيقها مجموعا لعلها فلما كان ان تكون تلك المفومات مجموعا على حقا نقابا بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود
 الخارجى انى حقيقة الوجود والمصدرى الخارجى موجودا خارجيا اذ عرض المبدأ اشتقاقا يستلزم صدق اشتقاق مواطاة فيلزم من
 عرض الوجود والمصدرى الخارجى حقيقة كون حقيقة الوجود والمصدرى الخارجى موجودة في الخارج مع ان الوجود والمصدرى
 مطلقا من العقولات الثانية التي تفرق عرضها انهم فقط والثاني يستلزم كل معنى المصدرى مواطاة على معدنه وهو بدىته
 البطلان فلا يرد ان غاية ما لم يذكره محشي في الشق الاشتقاقى كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه ولان محصل
 كلام الشارح على ما يظهر بالتأمل انه لا نزاع في الوجود والمصدرى انما النزاع في الوجود الذى به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل الا ان
 ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط
 الموجودية ويلزم من بابه بابه الوجود الذى عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون الحقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم
 وجها من وجوهه وبالجملة الشارح يصدر وتجوز وجود غير المصدرى فلا يرد عليه ما ورد على محشي لانه لا يجوز ان يكون مفهوم الوجود عارضا
 لحقيقة فكون الوجود الذى هو حقيقة الوجود بالمعنى المصدرى وهو الوجود الحقيقى انما المصدرى عارض من عوارضه ووجه من وجوهه
 موجودا خارجيا غير متبع فان قلت غرض محشي ان ليس لهذا العارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري قلت هذا
 بديهي فلا يحتاج الى ما ذكره من التعليل مع هذا يرجع مواخذة على الشارح الى المواخذة اللغوية فان غرض الشارح ان الوجود والمصدرى
 على الوجود والمصدرى الاتراعى وقد يطلق على غشا اشتراعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر ان يسمى الوجود الذى هو منشأ
 الاتراعى الوجود والمصدرى حقيقة الوجود والمصدرى مسيحا لمحشى ان حقيقة الوجود ليس الغيم منه من معنى المصدرى اذ حقيقة ليس الا
 بانه تبارك الذين حقيقة تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذين فبما متفقان على ان الوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي

تصوره منشأ الاشتراك في ان الحاشية حقيقة الوجود المصدري بل يقول حقيقة الوجود بمعنى ما به الوجودية مغايرة
 لوجود المصدري وحقيقة المصدري ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع والاشراك في عدم حقيقة الوجود المصدري ومراره
 بلونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ الاشتراك فلم يبق نزاع الا في اللفظ واما ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات
 الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد بالحقائق المعروفة للوجود المصدري منشأ اشتراكه
 ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عن من يقول يكون افراده مغايرة تخصصه موجود في الخارج وعارض للمسايات في نظرت
 الخارج ومنه ان الوجودية المسايات قيامه بها وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري
 ومنشأ الاشتراك ليس من المعقولات الثانية كما يستعرف بالحاشية فيمّا ذكرنا ان محل المعاني المصدريّة مواطاة على حصصها فقط
 علما مواطاة على غير حصصها في غير الخفا عند التباين المشاكسة كالصواب والاشراك وغيرهما لا نعم صرحوا ان الوجود المصدري عارض
 لوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بكونه عدم صدق المعاني المصدريّة على غير حصصها مواطاة على ان حصته الكلي صادقة
 عليه قطعا مع انها معني مصدري فقد لم يحل المعني المصدري على غير حصته حلا بالعرض ثم ان المعني المصدري على تقدير كونه من الامور
 الخاصة نوع من بقوله البتة فيحصل على تلك المقولة حلا بالعرض فثبت ان بعض المعاني المصدريّة يحل على معروضه مواطاة واما انتزاع
 حل المعاني المصدريّة على معروضها تبايناً على العرف فلا اعتداد به في العلوم الحكمية واما ان ما ذكره الحاشية جاري في المبادئ الا ان
 ايضا فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى الحصاص الاشتراكية وذلك لانه لو كان للبياض مثلاً حقيقة سوى معروضه المتصور لكان معروضه
 عارضاً لحقيقة فان كان هذا المفهوم محمولا عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولا عليها بالمواطاة يلزم
 حل المعني المصدري على معروضه بالمواطاة ففاض واطن لمحقق الطوسي واتباعه ان الوجود لما فرادته تخالفه بالحقيقة سوى الحصاص
 فالوجود العارض مقول بالشك فيكون على افراد اذ في بعضها اقدم من البعض في بعضها اولى من البعض الآخر وعلى تقدير ان يكون
 افراد حصصها كالمبادئ الحاشية ويكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شأن الكلي بالنسبة الى الحصة يلزم ان لا يكون مقولا بالشك فيكون
 الشك في الكلي يجري في الذاتيات والحاصل ان الوجود مقول بالشك فيكون على افراده والمقول بالشك لا يكون ذاتيا لافراد فثبت ان افراد
 غير الكلي يكون ذاتيا بالذات الى حصة فليس يشك في ان الكلي ان يكون مشككا بالقياس الى ما يحل عليه بالمواطاة لان المشكك
 في صدق الكلي على الجزئيات هذا الجنس والوجود غير من احد المصدريّة لا يصدق على معروضات مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها
 وبالنسبة اليها النوع حقيقة فلا يكون مشككا اصلا فالشك انما هو مشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادئ لكون
 مصداق حمله عليها مختلفا واذ ثبت ان الشك في يخص المشتقات ولا يجري في المبادئ نظرا للمقول بالشك كما صرح بكتسب من
 المحققين هو الوجود بالنسبة الى افراد الوجود بالنسبة الى حصة فلهذا لم يوافقوا ان صدق على العلة مثلا اقدم من صدقه على المعلول صدق
 على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الاكون للوجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لكون الوجود مشككا بالنسبة الى الحصاص
 قوله الشئ الموجد آه اعلم ان قد اعترض على الوجه الثاني بوجوه منها ما قال الحاشية فان قلت قد ثبت قوم من اجل نظرنا سطرين الوجه

والعدم وهو محال فلا يكون هذا التصديق بديهيا قال بعض الاكابر قه بذا نأيد لو اخذ قولنا الشئ المأمور به معدوم مانعة ان يكون
 والماخذ مانعة الجمع فلا وادانت تعلم ان المحصر في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون هذا ما ذكرنا
 متمنعين فلا يصح الواسط واجاب عنه المحشي بقوله قلت انهم خصوا قسم من الموجود والمعدوم باسم الحال فانما عندهم صنفان محقق
 بتبعية الغير فان كان المحقق المتبني وجودا حقيقة في موجودة والا فمعدومة يعني انهم صطلحوا واسطة وهو محال او اي ليست موجودة
 والامعدومة عندهم وادان قطع النظر عن هذا الاصطلاح فتقسيم الشئ الى الوجود وسلبه ضروري بجرم العقل بالانحصار فيها بالضرورة
 فالحال داخل في احد القسمين ومنهما ما اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بطلان جميع التصورات فان التصديق بالتثاني
 بين كل شئ ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بطلانها بالوجود بطلانها بالتصديق بجميع اجزائها ولا نسلم ان التصديقات الاخر
 بطلانها كقيل هذا الادعاء ممكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الاكابر قه بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب
 بجميع اجزائه وانكاره مكابرة فاضحة وليس كل تصديق بالتثاني بين الشئ وبين ما لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق
 بالتثاني بين كل شئ ونقيضه مثلا التصديق بان هذا الشئ اما زيد او ليس بزيد وهكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهذا ظاهر جدا
 من ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببطلان جميع التصورات فبطلان التصديق بالتثاني بين كل شئ ونقيضه ضروري حاصل
 على كسبه كالبينة والصبيان فبطلان التصديق المذكور بجميع اجزائه يستلزم بطلان التصورات والامام انما يقول ببطلانها
 من التصورات لا ببطلان جميع التصورات الا ترى ان كنهه الباري سبحانه غير حاصل لاحد ولا الحق ان بطلان التصديق انما يستلزم
 عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديهيا والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظريا
 بسبب نظرية الاطراف لزم انساب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف آه لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التباين بين الاثنين
 اذ روع عليه المحشي بان التباين يكون كل من الشئين غير الآخر وتقابل العينية فمصادق التباين خصوصية كل واحد منهما المختصة به بالقياس
 الى الآخر والاشيئية كونها طبيعية ذات وحدتين وتقابلها كونها طبيعية ذات وحدة او ذات وحدتين ومصادقها اي الطبيعية انشائية
 له عينين فيكون التباين بينه وبين الآخر اشيئية بحسب اصداق ولكل واحد منهما مقابل مخصوص للتقابل الآخر والتباين نفس الاشئية
 لا اشئية ليس متلها تصور باعدم العلاقة الذاتية التي يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما فبطلان التصديق لا يتوقف على تصورات هذه
 الامور وبطلانها فمتوقف على تصور من الشئ الذي هو عين وجوده وانما الذي هو متعلق فذلك التصديق فيكون
 تصورا بديهيا اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه فهم
 ما يفهمه العرف وظاهر ان التباين والاشيئية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالحجة كلام الشارح مبني على ما هو المتعارف
 عند كل العرف من كون التباين بين الاثنين او مستلزما له وما ذكره المحشي تدرقيق فاسع في القول بان معروض الحد والاشيئية
 الطبيعية دون الافراد ومعروض التباين بين الافراد دون الطبيعية لا يفهمه الكافة اصلا ثم ان تصور الغيرين لا ينفك عن تصور الواحد
 والاثنين وكذا العكس وما ذكره من كون التباين مقابلا للعينية والاشيئية مقابلا للواحدية وكون معهما متغايرين لا ينافي التلازم

من التباين والاختلاف بين الحاشية الواحدة فافهم قوله أي هذا التصديق أنه علم أنه قال الحاشية ما هو وادعوه تصديق بيدي
 وقال شارح هذا التصديق بيدي بجميع اجزاءه فقال الحاشية أي الشارح بالتصديق المحمول على القضية المصدق به والايان لم حل العلم
 على المعلوم والمادة التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رأي مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم
 اعتباري والمادة التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بدايته جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره
 ليس متعلقا بجميع اجزائها بل بعضها او بآخر خارج عنها والاول أي المصدق بيدي بالعرض والثاني أي التصديق بيدي بالذات
 هذا الصريح على مذهب من يقول ان البداية وانظرية صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض واما على مذهب الحاشية فالامر بالعكس
 والتباين بين اعتباري فالحاشية الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن المعلوم وقضية ومن حيث انها حاصلة في
 الذهن علم وتصديق هذا مشكل على رأي الامام لان التصديق عنده مركب من التصورات والحكم الذي هو النفع فليس الفرق بين
 التصديق والقضية عنده بالعلم والمعلوم على انه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب
 الامام فالتباين عند من يقول بكون العلم والمعلوم متحدين بالذات اعتباري فقال علم ان التصديق على مذهب مجموع المتعلق
 بمعنى القضية يعني انه كما جازاة التصديق المنسوب الى الامام وهو مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق متعلق
 بمعنى القضية كالتصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا متعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى محمل كالمذهب
 اليه صاحب الاقوال مبين حيث قال ثم سلك شيوته اصناعته وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرباطي بالذات فاما متعلق
 التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بالمرحلي بفصله العقل في موضوع ومحمول نسبة الرباط بينهما بالخطا او سلب حتى يجمع
 الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهريته الى ان البياض عرض في الواقع وليس محمول في الواقع لا بالنسبة المحلولة ولا
 بغيره من الزوم والعناد على ما هو المشهور فانما غير مستقلة بالمعنوية ومتعلق التصديق بـ بان يكون مستقلا بالاشياء
 السليمة فيلان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا يربط المعنى الاجمالي خارج عن
 معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاكم والحكاية انما تكون في مرتبة تفصيل وهي التي تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف
 الاجمال فانه ليس حكائية عن شيء صلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبررنا
 عليه بل الضرورة ثابتة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الى الكيفية من حيث هي لك لانه اي الصالحة للتصديق والتكذيب
 وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد والواقع بين الموضوع
 والمحمول لا افادة لنفسها وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والخبار عليه على ان مدار متعلق التصديق ليس
 الاكون شيء بعد ما بالذات لاكون مقصودا لك وبالحكمة القول بان متعلق التصديق المعنى الاجمالي كما ذهب اليه صاحب الاقوال مبين
 ليس بشيء لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى انما يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية قطعاً
 او كثر اياته عن القضية. والاعتبار بالنسبة للمعنى المحمل اصلاً يحتاج في ادراكه الى لحاظ استئناف هذا نظر ان اختاره الحاشية في اكثر

تصانيفه تصانيفه الشريفة المعاصرة المحقق الدعوى ان التصديق يتعلق بالذات بالوضع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما
ليس شيء لان التصديق لا يصلح لان يتعلق بالابهي حكايته والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما ليس حكايته
بل الحكاية ليست الا النسبة التامة الخيرية بابهي كالك مني متعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول تصديق
بعرض النسبة الحكيمة لما في غايته السنانة اذا لا بد من اشتغال القضية على الحكاية والالم يمكن تصفية الصديق والكذب والاصاحته
لتعلق التصديق والكذب والحكاية ليست الا الاتحاد والواقع بين الموضوع والمحمول لانفسها وطرفاها الاتحاد والارتباط سواء اختلف
مفردان او من حيث عروضا حاض خراج ليس من شأنها الصديق والكذب اصلا ولا يمكن ان يتعلق بها التصديق والكذب فافهم
الايقال معنى القضية ايضا غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لانها اعلى النسبة التي هي غير مستقلة لانها اعلى الاستقلال وعدمه
صفة الملاحظة مختلف باختلاف المعنى ان لم يستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير المستقل عما هو ملحوظ بالتابع فشي واحد يكون مستقلا
في ملاحظة غير مستقل في اخرى فالتبعية التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السيرة والبصرة ان لوحظت من حيث انساب بينهما
والآلة الاتفاقات تكون غير مستقلة ويكون الاتفاقات اليها تبعا للاتفاقات فلا يصلح لان يحكم عليها وبها وان لوحظت نفسها من غير
تبعية اخر ولم يجعل مراد شي يكون مستقلة وصاحبة لان يحكم عليها وبها وان استندت في تصور الطرفين اجمالاً فالأول هو
القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلا اذ تكون القضية ملحوظة على احوالها بالذات وليس المراد ملحوظ معنى القضية ملاحظة اجمالية
حقيقة القضية عند الشيء اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع
لتصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتابع والملحوظ بالذات
كالقضية وان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتابع في حقيقتها لكنه اذا لوحظ على احوال اجمالية كان ملاحظة على احوال واحدة فيكون مستقلا
والسرفيد ان النسبة الملحوظة بالتابع هي آية صورية للقضية وبها تصير القضية قضية بالفعل كما صرح به المحققون ونشهد بان تصور القضية
ايضا فعلى تقدير ملحوظ ملاحظة تفصيلية ما تصير بالفعل في ذلك الملحوظ التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظت على احوال اجمالية يكون
الكل مستقلا في هذا الملاحظة والقضية لفصلية كونه من غير غير مستقل من حيث هو غير مستقل فيكون غير مستقلة والقضية اجمالية وان كانت
مركبة من ذلك الجزء لكن قطع النظر عن كونه غير مستقل ملحوظا بالتابع فيكون مستقلة فلا يرد ان المركب من مستقل وغير المستقل انما يكون
غير مستقل لاحتياج غير المستقل الى اخرج واما احتياج بعض الاجزاء الى بعض اخر فلا يقيح في استقلال المركب والكل لا يمكن كونه ملحوظا
بالذات حين كون الجزء الغير مستقل ملحوظا بالتابع نعم اذا لوحظ الكل بالذات فلا ملاحظة الجزء يكون تبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجزء الغير مستقل
ليس بحسب كونه ملحوظا بالتابع فثبت ان مناط عدم الاستقلال كون شيء ملحوظا بتبعية الغير لا كونه مرة تعرف الغير ولا يلزم ان يكون
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل كونه مرة تعرف الافراد مع انه محكوم عليه والفرق بين المراتبة تعرف حال الغير والمراتبة
تعرف الغير بان ما هو مرة تعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرة تعرف الغير يكون مستقلا تحكم بعض ما ذكرناه الفرق بين
الادوات واسماء الملازمة الاضافة اذا الادوات موضوعات للمعنى النسبي من حيث انها ملحوظة بالتابع والاسماء الملازمة الاضافة موضوعات

المفهوم المردود معنى واحد هو وجوده ان يكون نظرياً وانما تقتصر على التبعية من ملاحظة الوجود لان الكلام فيه فكانه قيل او تصور واحد بما ان
هو الوجود والعدم فاحتمل ان لا يكون له معنى واحد لان كسبته لا يتلزم كسبته العدم قال الشيخ في التعليقات السلب كل على
العدم ولا يتلخص هذا انما يكون لعدم عبارة عن سلب الوجود وحاصله ان السلب كل على العدم ولا يتلخص كليا فكل عدم سلب
لان العدم على المشهور سلب الوجود وليس كل سلب عدماً لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود والربطى او الى
السلب فلو لم من كلام الشيخ عموم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود فتم التاميد وقد يقال العدم سلب
الذات وبطلانها عن صفته الواقعة كما يراه القائلون بالجعل السببي يصح عموم المطلق بين السلب والعدم ولا يصح التاميد ويكاب
ابان الشيخ من اصحاب الجعل الموفق ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل يضاف الى الوجود لان يقال سلب الوجود
يستلزم سلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات هو الوجود يصح عموم المطلق
وتتم التاميد قوله مثلاً آه الحاصل انه يختلف البلية والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرب من ذلك
ان البلية تختلف باختلاف العنوان او لا عنوان وهذا العنوان الاجمالي التفصيل انتهى قوله هنا اشارة الى انما قد
تختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشئ بوجه يري وتصور ذلك الشئ بوجه آخر نظري
واما هنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال التفصيل ولذا استدلت الشارح بالاجمال على التفصيل في اني التصديقات واما
في التصورات فظنير ان تصور نفس الانسان الذي هو تصور بكنهه جالي يدعى وتصوره بالي التام الذي هو تصور بالكنه
تفصيلي ونظري فاستدل ببليته الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدرة القاليد بان تصور كل جزء من أجزاء
هذا التصديق يدعى فدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشئ والنسبة جالاً على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بكنهه
القائلة بان تصور الوجود يدعى والى الماطل ان يستدل استدل بقضية كلية قائلة بان كل جزء من أجزاء هذا التصديق يدعى على
القضية القائلة بان خصوص الوجود يدعى فالمراد بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يحكم فيها على الافراد واطلاق الصورة
الشخصية عليها على سبيل المساحة كما يقال الطبيعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو
ام مخصوص فلا يرد ان الكلام في الوجود لمطلق وهو ليس شخص فلا صورة شخصية منها ولك ان تجعل الصورة التي يستدل
بها صورة شخصية فتقول هذا الحكم يدعى حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو متوقف على تصور الوجود فهو الفيدي الفرق
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى لصغرى سملته الحصول فالكبرى كل جزء من أجزاء هذا التصديق
يدعى والصغرى الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منظورية في قضية شخصية كبرى لصغرى سملته
الحصول ونظم الاستدلال بهذا الوجود بما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الحاصل للبلد والصبيان وكلامية وقف عليه الزيد
يدعى فيلزم كون الوجود بديهي قوله انما يكفي آه لما اجاب المصنف عن الوجه الثاني لاثبات بديته تصور الوجود بانه كفي تصور الموجود
والمعروف بوجه ما وانزل انما وقع في التصور بالكنه اعرض عليه محشى بقوله فيه انما حكم الثاني بينهما يعني انما تصور الوجود والعلم

والحكم بالتشافي بين الذات والوجود الذي تصورهما هذا الوجه ليس متساويين لان الذات لا تصور بالوجود بل بالعدم
 بل في تشافيها بالغير بالذات فان كان تصورهما كذلك الوجه ليس متساويين لان الذات لا تصور بالوجود بل بالعدم
 بالذات ليس الحكم في القضية المذكورة بالتشافي بين الوجود والعدم اصل لان القضية متفصلة فالحكم فيها بالتشافي بين النسبتين فان كان المقصود
 بقولنا الشيء احد م ليس شيء موجودا فاحدى النسبتين اي بية والاخرى سلبية فالحكم بالتشافي بالذات صحيح وان كان المقصود شوبت
 والمعدوم للشيء فالحكم بالتشافي ليس بالذات لان كلتا النسبتين اي بية وان كانت تعلم ان ظاهر كلام الحكمشي وان كان دالا على كون
 القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية عملية مودة المحمور ليقصد المحصر العقلي في القسمين والتشافي بالذات في اجتماعها
 وارتفاعها يلزم التناقض بين الوجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضا وتناقض المبدأين يستلزم التناقض بين المشتقتين
 كما مر من الحاشي وتصور الوجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتساويهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين والحكم بتساويهما
 وكل متناقضين متساويان بالذات فالوجود والمعدوم متساويان بالذات فلو كان تصورهما بالوجود بية فالحكم بالتشافي بالذات بالوجه الذي
 تصورهما به هذا الوجه ليس مغاير لتحقيقهما ولا يلزم بتساويهما بالغير بالذات فالحاشية اشارت الى ان الحكم عليه لا يجب
 ان يكون تصور الذات بل يجب ان يكون لموظف بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغيره بالظاهر حتى يحصل
 ان الموظف بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذوالوجه فيكون تصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتشافي بالذات بين حقيقتي الوجود
 والعدم الستين هذا والوجه والوجودان ليسا نفس حقيقتهما وكيفي هذان الوجهان الحكم بالتشافي بين حقيقتهما ويرد عليه اذ قال
 في حاشي شرح التهذيب ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يكون عينا والمرآة هنا نضر
 الطبيعية والمرآة هي الطبيعية من حيث ان الافراد متحدة مع الافراد من حيث انها افراد بخصوصياتها فالمرآة والمرآة هنا متحان
 بالذات وتختلفان بالاعتبار مع الوجه لتصور لخط من حيث الاتحاد مع ذي الوجود محكوم عليه بالذات بالتشافي فيجب ان يكون الوجهان
 المتصوران نفس حقيقتهما اذا الوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتشافي بالذات الا ان يقال ما قال في حاشي شرح التهذيب توجيهه
 الحق المعاني وليس غثا راعده قوله والوجه بيطاها المزايا البساطة البساطة البساطة البساطة البساطة لان الكلام في البساطة
 المعقولة بالذات على ما قال الشارح الوجه الثالث انما يتضح حجة على من عترف بان الوجود وتصوره بالذات ويرى ان بالاسباب فلا يتضح
 على من يرى ان تصور الوجود بالذات متعذر وما يورس عن العقل فيكون الكلام في الاجزاء الالهية للميتة المعقولة وهي الاجزاء الالهية على ما هو
 المشهور وانقل عن الشيخ من جواز اتحد بيا الاجزاء الخارجية فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه الحاشي واضربه اولان البساطة الالهية
 يستلزم البساطة الخارجية كما هو على شيء واذا اريد من البساطة البساطة الالهية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول
 الاجزاء الالهية ووجه تخصيصها بزيادة الاجزاء الالهية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الالهية اصالة
 وبواسطة ابطال التركيب في ارجى وفي الوجهين الاخيرين المقصود بالعكس لان بطلان المساطة بين الكل والجزء الالهية بحسب
 المقصود اظهر من بطلانها بين الكل والجزء الخارجي كما سيصح وحاصله اي حاصل الدليل الذي اوردوه للمعقول فاجزاه ما هو

آه الترتيب الى اخصرين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه على طريق الكل للاملي وبين ان لا يكون نفس مفهومه وليس حاصله الترتيب
 بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الكل المتعارف او الكائن لان خلاف الظاهر قوله فيكون الجزء اه اى يكون جزء
 الحقيقة المعقولة مساويا للكل فاذا كان الجزء مساويا للكل فلا يكون الكل كلاما ولا الجزء جزءا ولا التباين بينهما على تقدير العينية مع انه
 لا بد ان يكون لكل مناهية للجزء على تقدير انتفاء التباين بينه وبين الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام في الاجزاء الى تباينه المعقولة وتا
 متحد مع نفس العينية ومنزعة عنها واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المساواة كما يصرح به المحشى ايضا في امحال الاجزاء العقلية في
 كونها متحد مع الكل فانما وجودها واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المساواة يخرج ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل لزوم عدم
 بقاها الكلية والجزئية متممة في الاجزاء المتبينة نعم يجب كون الكل مناهية للجزء وانما هو جزء حقيقة مثال والاضايل لم كون شئ جزءا لنفسه لان
 الجزء لما كان عين الكل يكون ما هو جزء لكل جزء ذلك الجزء ومن جملة اجزاء نفسه ذلك الجزء فيكون جزءا لنفسه والاضايل لم على تقدير
 كون الجزء عين الكل تركب من اجزاء غير متناهية وجبه اللزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء لهذا الجزء ايضا
 ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضا كبا من الاجزاء التي تركب منها الكل فيلزم تركب كل
 من الاجزاء الغير المتناهية وفيه كلام اما اذا قلنا لا يجوز كون شئ جزءا لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شأنه ذلك لا يكون جزءا حقيقيا
 والاجزاء التي بنيت ليست اجزاء حقيقية ولكن ان يقال اذا كان شئ جزءا لنفسه باعتبارين فلا بد من تباين المفهومين والمفروض ان العينية
 بين المفهومين وهي غير متصور في الكل والجزء وانما نينا فلان الاجزاء التي بنيت استعراضات ولا استحال في تسلسل الاستعراضات فلا تنافي
 تلك الاجزاء لا ينافي التركيب لان يقال التسامى في الاجزاء التي بنيت يتلزم التسامى في الامور الخارجية بناء على استلزام التركيب للتدنى
 التركيب الخارجي كما هو المسمى لمحشى قوله والا آه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد ما حصل ولكن لم يكن هذا الامر الزائد وجودا
 وجوده هناك فالوجود ليس بهذه الاجزاء وحدها ولان الامر الزائد عليها يعني انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجودا وعدم
 حصول الامر الزائد الذي هو الوجود يلزم اما ان لا يحصل امر زائد ماصلا او يحصل ولكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود
 عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد ما على الاول فقط وما على الثاني فلان الامر الزائد ايضا ليس بوجوده فلا وجود هناك اذا اجزاء
 الامر الزائد لكل منها ليس وجودا حتى يحصل منها الوجود فانه ما قيل ان حاصل الاستدلال ان اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجودا
 يجب ان يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الوجود وهو لم يجز ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزائد لا الجزء وحدها ولا الامر الزاير
 وحده وهذا التفسير الذي بينه محشى بقوله اى وان لم يحصل آه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اى وان لم يصح عند الاجتماع امر زائد فان
 انتفاء الامر الزائد الذي هو الوجود يصح بانتهاء الامر الزائد بانتهاء الوجود وحصول الامر الزائد لا تقتض على الاول كما وقع
 عن الشارح ليس على ما ينبغي كما لا يخفى وانما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزائد ليس الا حصول
 الوجود والقول بحصوله مع كونه غير الوجود في غاية البعد ولذا ترك الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو زائد عليه حتى الامر الزاير
 على الاجزاء والحاصل عند اجتماعها المسمى بالوجود وان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا لهما معروض واحد او معروضا

معها عارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامور لا يرد والجزاء ولا يكون بينهما علاقة العارض أصلا والاحتمال الاول
 اقرب من باقي الاحتمالات لان الظاهر ان الامر لا يزيد بها اجتماعية عارضة للجزاء فيكون الامر لا يزيد عارضا للجزاء والاحتمال الثاني الاحتمال
 الذي بعيد لان الامر لا يرد اذا فرض انه عارض للجزاء او قائم بها فلا يكون واحدا للاستحالة وحدة العارض مع تعدد المعارض فلا بد ان يكون
 امور متعددة وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا كسند
 الاجزاء من حيث الاجتماع لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة ليلزم تركيب في جهة
 ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعارض واحد والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء
 معروضا لعارض واحد والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزائد والجزاء علاقة العارض أصلا العبداء على هذه الاحتمالات يكون التركيب
 في امر اجنبى عن الوجود ولا فيه وهذا هو على الاحتمال الخامس وما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعارض
 واحدا معروضا لعارض واحد لا يجيب العلاقة بين الامر الزائد والجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء لامر اجنبى لا
 للوجود والاحتمال الثاني وهو كون الامر الزائد معروضا للجزاء والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد فحينئذ يكون
 الاحتمال الثاني فحينئذ لا يقال ان لا يتصور حصول العارض قبل المعارض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزائد الذي هو العارض قبل
 المعارض الذي هو الاجزاء لان المعارض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعارض محال وما كون الاحتمال الرابع فحينئذ
 فلما اشار اليه بقوله وحدة العارض مع تعدد المعارض لمعنى انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعارض وهو بطا فاعلم
 الواحد لا يقوم بحال متعددة من حيث هي كاك خرج للمص بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لما وشارا الى الاحتمالات الاخرى
 وسببا من اجتماعها اذ السببية من الاجتماع قبل الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لما في صورة وسببا من اجتماعها في صورة
 اخرى كمنى ان قول المص فيكون هي على الوجود ومعروضاته كانه قول يكون الامر الزائد عارضا لما في صورة وسببا وحلوا لاس اجتماعها
 في صور اخرى كما قيل عليه قولنا في قول الشارع قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء في الاحتمال
 الاول معروضة للامر الزائد فتكون عللا قابلة ان يكون التركيب في قابل الوجود وفي الصور الاخرى ليست معروضة او فليست بقابلة
 لذلك الامر الزائد فتكون فاعله فيكون التركيب في فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراد الدلالة على ان كل واحد من الامور
 كاف في الاستحالة بلا ضم امر اخر لكن يبقى ان الظاهر ايراد اوهين قوله عارضا وسببا وايضا سببية لما كانت موجودة في الاحتمال الاول
 ايضا ينبغي تبصير الاحتمالات الاخرى ان لا يعجز في المعارض قوله فيكون الكل اه اعلم انه قال المص والشارح بطلان تحديده الوجود انه لو كان
 للوجود اجزاء فلكل الاجزاء متصفه بالوجود فيكون الكل متصفه بالوجود ولكن ذلك الجزء لا يكون متصفه بنفسه بل يكون متصفه لساير الاجزاء
 فلا تكون الصفة تمامها صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون متصفه بنفسه لشيء اذ الاستحالة في عروض الشيء لنفسه فان
 الكليات المتكثرة الانواع تعرض لانفسها واجيب عنه بوجهين الاول ما قال في شيء علم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين
 جازم وتخييل فالجائز ان يكون بين الشيء ونفسه تغايرا اعتباري كما في الوجود والطلق والامكان العام والكلية والمفردة فان الجازم

فيما حصص من العروض لنفسه قيل التباين بين الكل وحصة ان كان ضروريا لكن عروض الحصة لا يعقل اللابان بعرض الكل المعروف
للتقييد والكل مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تباين اصلا فيخرج هذا النوع من العروض الى عروض الشيء لنفسه استعمل ليقال
الكل مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو متباين بالاعتبار كما الحصة وعروضه في ضمن عروض الحصة
غير متباين استعمل ان لا يكون بين تباين اصلا والارزاق هنا هو الضرب استعمل للتباين ان يكون جزءا للوجود من حيث انه جزءا لاعتبارنا
وعروضه لنفسه متى انه اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء عارضا للوجود عارضا لغيره عارضا لغيره عارضا لغيره عارضا لغيره عارضا لغيره
تباين اصلا وذلك لان كون الجزء معروض ليس بالالان الجزو لو لم يكن معروض الوجود يكون محذورا وهو موجود ايضا لكونه جزءا للوجود
فيهم اجماع التقييد فمن جهة كونه جزءا يكون معروضا وكذا كونه عارضا ليس بالالان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول
من جهة الجزء كونه عارضا ايضا واورد عليه وجه منها ان للعرض نفس الجزء والعارض الجزء يشترط اجتماع مع جزء اخر يعني العارض
نفسه في ضمن الكل واجب عنه بان الكلام في الاجزاء الى حيثية كما سيصح به لمشي وعروض الاجزاء الخارجية يكون متقلا لا فيلزم ان يكون
الجزء معروضا لنفسه متقلا لاسن ان حيثية تقييدية وهو باطل بالضرورة قتال ومنها ان التزويد في الدليل ان كان بان اجزاء الجزء
اما معروضة للوجود المطلق او معروضة لعدم المطلق فالترديد غير خاص لحوال ان يكون الاجزاء معروضة لمحصص الوجود وان كان التزويد
بان اجزاء الوجود اما معروضة لمحصص الوجود او لعدم مختار لان اجزاء الوجود معروضة لمحصص الوجود والكل انما يتضم من حصص الاجزاء
فخاتمة ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء ونفسه لا استماله فيك كما اعترف بمشي ان عرض
حصة الشيء لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب ما اختاره بعض الكابرة ان المراد بالجزء هو الوجود بمعنى ما للوجود دية عنى الوجود في
وتقرير الدليل بعد بناء على كون الوجود الحقيقي مشتركا ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلها باطلان تركيبة من الاجزاء
باطل بالاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فرد من افراد الوجود الحقيقي
والا لزم تركب الشيء من نفسه ومن فرد بل لا بد ان يكون معروضا للوجود الحقيقي والا فلا تكون موجودة لا اتفاقا ما بالوجودية بالحيثية
والعروض جميعا واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضا لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء ونفسه وهو محال للجزء
مع يصير كليا متكررا النوع فيكون اعتبارا واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتبارا كان الوجود الحقيقي اعتبارا وهو بطور اما ان يكون عارضا
بعض اجزائه فلا يكون العارض بتمامه عارضا واما الثاني فلانها اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة فكان الوجود الحقيقي معدوما وهو باطل
انقيضين لانه موجود بالذات ومحصل الجواب ان عروض الشيء لنفسه وان كان جائزا هنا للتباين بين العارضين لمعروض لانا اذا كان
الوجود الحقيقي بتمامه عارضا للجزء فيعرض الجزء لنفسه بان يكون شخص من نفسه عارضا للتباين بين الطبيعية وأشخص اعتباري وليس
تحصل ذلك لشخص وتعيينه بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصيله بعد العروض ويلزم الاستماله بل لشخصه بنفسه قبل العروض
لكن يلزم من عروض الشيء لنفسه كونه كليا متكررا النوع فيلزم كونه متكررا اعتبارا مع انه ليس لك فافهم واعلم ان تحقق الدواني قد اورد
على هذا الدليل بانه ان اراد المتأمل ان يكون العارض بتمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما العارض عارض له متحقق

بالكثره فان اجزاءها الوحدات وهي ليست بعارضة لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس
المعرض او بجزءه فمسلّم لكنه يجوز ان يكون الحال في العجز ذلك لجواز ان يعرض الواحد لنفس الجزء بجزءه وهذا العجز يجوز ان يكون
طابقا عنه بجزءين الاول ما قاله المحشي ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المصنف بعده بقوله فاما ان يتصف به
ففي الاجزاء الخارجية فيحصل منه في الاجزاء الداخلية بناء على القول باستلزام التركيب التبعي للتركيب الخارجي يحصل اختلا الشق الثاني
يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وباتفاقها يستدل على انتفاء الاجزاء الداخلية بناء على التلازم بين التركيبين ولا يستلزم
الاجزاء الخارجية بل ينشئ الى جزء لا يكون فوقه جزء فنقول الوجود عارض لهذا الجزء فتكون اجزائه عارضة اما له بجزءه والثاني بطا
لاجزائه فحينئذ الاول فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروض الشيء لنفسه وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يخفى بطلانه وان لم يكن
عارضا لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضا فلو اراد المحقق الدواني انما يريد لو اجري الدليل في الاجزاء الداخلية مع ان الدليل محم
جاريها لا عند القاطنين بالتلازم بين التركيبين بل عند القاطنين بتغيرهما اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامرتضا بجزءه ان ي
قان الجزء الذي هو موجود بالكل وتحت معة ذاتا وجودا فلو لم يكن جزء حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشيء بامرتضا بجزءه
الذي الاخرى ان المحم مثلا يتصف بالسلو ولا يتصف بقباض البصر الذي هو جزءه فبني له قال في الحاشية اتصاف الشيء بامر
مستلزم لاتصافه بجزءه الخارجي وليس مستلزما لاتصافه بجزءه الذي لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل
بتمامه بخلاف الجزء الذي فانه ليس جزء حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه بعدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشيء لا يستلزم
الاتصاف بجزءه الذي استقلاله لان الجزء الذي يتحد مع الكل ذاتا وجودا فليس له وجودا مستقلا الا حتى يكون له عرض استقلاله
لان العروض عبارة عن الوجود في الموضوع فمما لا وجود له بالاستقلال للعروض له بالاستقلال والجزء الخارجي لما كان مغايرا للكل
والجزء الآخر ذاتا وجودا فيكون له وجودا بالكل وجودا منفردا بالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلاله وانفردا
وقد سبق ان عروض الشيء لنفسه انما يتحقق لو لم يكن بين العارض والمعرض تغاير اما لو كانا متاينين في العروض استقلاله فان
الجزء اذا كان ما يند نفسه استقلاله كان العارض هو المعرض واما في الجزء الذي فانه عارض ذات وحدانية وهذا الجزء متى معها
وموجود بوجودها عارض لوجودها فالعارض الجزء ما يتحد وموجود في ذات اخرى والمعرض نفسه فيكون بين العارض والمعرض
تغاير فلا يلزم الاستحالة والمرد بالاتصاف والعروض المذكور المحل بالاشتقاق كما هو المتبادر من العروض وبهذا يرفع ما قيل المارد
بالعروض المحل محمول المحمول فالاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزءه الذي فان قلت اذا كان الشيء نعتا للشيء ومحمولا
عليه بالاشتقاق فحيث ان يكون ما هو محمول على الشيء الاول نعتا للشيء الثاني ومحمولا عليه بالاشتقاق كما نص عليه الشيخ في قاطع
الشفار في الفصل المقعود ولا وجبات تقع بين قول على وجوده في فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذي يقال
الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم الاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال وعروض الشيء لنفسه استحالة انما يلزم من الاتصاف
على وجه الاستقلال لاسن الاتصاف بالجزء الذي مطلقا نعم كل الشيء على الشيء يستلزم حل الجزء الذي عليه نعم يلزم منها حل الشيء

والميتة فان المفروض عينية مفهوم الوجود فيجزئ لا صدقة عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما ولا الاشتراك في بطمان لازم فان الكلام في
 نفي الجزئية العقلية دون الجزئية المفردة لا يتحقق المساواة مع الكل في المفهوم والميتة ظاهر كما في الجزئية الخارجية ووجه تخصيص الجزئية العقلية ان الجزئية
 التي هي متعارفة في انشاء الكلام انما يجري فيه فلا يمكن الجواب اى جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول الاعلى القول بتعدد مفهوم الوجود
 والتفكير صدقة كما فعل المصنف انه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئية يلزم هذه الاستقامة اى مساواة الجزئية لكل في المفهوم والميتة
 سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فاختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون التزويد بالنظر
 الى الصدق وتجزئ صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا محل لطوفان اتحالة مساواة الجزئية لكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود
 حقيقة واحدة اذا فرض انه عين جزئية واما اذا كان محتاقا بتخالفة مجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون محتاقا بهذه الوجودات حقيقة
 الوجود والكل فلا يلزم مساواة الجزئية لكل في المفهوم والميتة وفيه ما قد جرحه الاكابر قد ان المستدل ان يقول ان اجزاء الوجود وانفس الوجود
 الذي هو الكل فلا يلزم مساواة الجزئية لكل في الميتة واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلا يلزم
 زائده هو الوجود والافلا وجوده هناك الى آخر الدليل موج لا يضر تخالف الوجودات بالتحقيقة نعم ان كان الاختلاف في بابه الوجود وكسبية متفرقا
 على كونه مفهوم واحد مشترك وكان الدليل المورد لاثبات بطلان الوجود متفرقا على وحدة مفهوم الوجود فلا يجاب الجواب المصنف ان اذا انكر المحنى
 عليه موج لا يجري الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود ولا يلزم مساواة الجزئية لكل في المفهوم والميتة بل يتعين الجواب موج باختيار الشق الثاني
 والقول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا اذ على تقدير كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا لا يلزم على
 الشق الاول مساواة الجزئية لكل في المفهوم والميتة ولا ينعى قال المحم والشارح اصلا وحقيق المقام ان التزويد في الدليل ان كان بالنظر
 الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود واما عين مفهوم الوجود والكل كما هو الظاهر ويكون الدليل متفرقا على وحدة مفهوم الوجود فالجواب يتعين بان
 الشق الثاني كما عرفت ولا يشي جواب المصنف ولا جواب الشارح اما جواب المصنف فلا تنبى على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه
 على تقدير عينية مفهوم الكل لمفهوم الجزئية يلزم مساواة الجزئية لكل في المفهوم والميتة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان التزويد
 بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود واما ان يصدق عليها الوجود او لا لا محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فالجواب يتعين بان
 الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزئية لكل في المفهوم والميتة مجوز ان يكون صدق الوجود
 على تلك الاجزاء صدقا عرضيا كما ذكره الشارح ولا يشي جواب المصنف واما يتعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء
 العقلية على تقدير كون التزويد بالنظر الى الصدق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء
 عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثاني الذي هو عدم الصدق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الى اصل
 من الاتباع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائها العقلية فالامر ان الاجزاء اجزاء عقلية
 قال بعض الاكابر قد يرد عليه فانه يستدل بترتب على الشق الثاني انه لا بد من امر زائد هو الوجود فالمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد
 هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة للحمل فلا يضر الجيب لان الجيب انما منع لزوم الاستقامة التي لا يلزم

وان استدل بهذا المذهب انتقال الى دليل آخر وانما هو فرض عدم الصدق لم يلزم بالضرورة المستدل لان الملامز ليس هو المجمع فيصير المجمع
 باختيار الشق الثاني وعلى تقدير ان هذا التزويد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض كما يجيب بان اجزاء السجسين ان صدق عليها السجسين بل
 مساواة الجزء لكل في الحقيقة والافلا بد من امرنا السجسين فلا يكون التركيب فيه بل في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يحيل على
 المجمع على كل منها انت تعلم اننا وجدنا عدم وجود النقض المذكور بالاعتقال بان الكلام في الاجزاء العقلية او يحصل النقض ان اجزاء السجسين
 ان صدق عليها السجسين يلزم مساواة الجزء لكل في الحقيقة وان لم يصدق عليها فلا بد من امرنا السجسين وهذا غير متصور بقول بان
 الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود وان صدق عليها الوجود يلزم مساواة في الحقيقة والافلا بد ان لا تكون الاجزاء العقلية
 اجزاء عقلية لا يرد النقض كما يجيب بان استقامة الشق الثاني غير متأت فيمكن هذا تقرير آخر لم يقضه الناقض كما افاد بعض الماكبرية
 حينئذ لم ير الا ان كان يجب عن هذا الدليل بالتزويد بان كان التزويد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب بتعيين باختيار الشق الثاني
 لان الشق الاول يستلزم مساواة الجزء لكل الا على تقدير تعدد مفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب بتعيين باختيار الشق
 الاول كما ذكره الشارح وطالبين الجواب باختيار الشق الثاني او للملاد بالاجزاء والاجزاء الذهنية ولا بد فيها من صدق الكل على الاجزاء ثم
 اعترض المشي على جواب الشارح بقوله اذا ثبت ما سبق كونه اي كون الوجود المصدري ذاتيا لما تحسنا انما البرهان عليه وتوهم عليه بان
 آخره كان التزويد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود وان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لجزءه في عين حقيقة وان
 لم يصدق لما يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قومي الدليل ولم يكن الجواب عند هذا الجواب
 الشق الاول يمنع لزوم مساواة الجزء لكل في الحقيقة لجهان ان يصدق الوجود على الاجزاء صدقا عرضيا اذا الوجود ليس عرضيا لما تحسنا ولا باختيار
 الشق الثاني لان صدق المجمع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الماكبرية بان يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على
 بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعرف في المحصورات والتزويد ان كان في الصدق التي تعرف في المحصورات فما حصل التزويد
 ان اجزاء الوجود وما يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق تحتها الشق الاول انما احتماله في ذاتية الوجود والافلا اجزاء العقلية فان افرد
 اي افراد الوجود وان كان التزويد في الصدق مطلقا وروبو بان الوجود وما يصدق على طائفة الاجزاء العقلية او لا يصدق تحتها الشق
 الثاني ونقول ما يصدق على طائفة الاجزاء العقلية بان يصدق منها قضية طبيعية فان كون شيء جزوا اعتقاليا لا يقتضي ان يكون فردا لكل
 ويصدق الكل عليها لا ترى ان طبيعة الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبيعة الجبره ولو وجب صدق الكل على طائفة الاجزاء وجب ان
 الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي يحيل عليها نفسها محلا عرضيا وانت تعلم ان حصته من طبيعة الحيوان وكذا حصته من طبيعة الجبره
 اعني طبيعتها معروضة متين للناطق جزوا من الانسان مساوية له فما قران من الانسان لما تقرر عنه هم من كون احد المتساويين جزوا
 اضافيا لا آخره وحل الاجزاء العقلية على نفسها محلا عرضيا انما يجب او اجملت موضوعات او محمولات للتضاييا المحمولة اجزاء للقياس
 كما يقال الحيوان انسان وكل انسان حيوان ولا يلزم من كون الكليات المتكررة الا باع اذا لكل المتكررة النوع عبارة عما يصدق
 على نفسه بنسبة نحو من الصدق بالانتماء بعلمه ووعا في قهتيه ونحوه لاني اخري واما الاجزاء العقلية فاما تحل على نفسها بنحو من

الحمل انما جعلت موضوعا في قضية ومحمولا في اخرى وجعلت في جزئين من القياس فلهذا تعرضت لانفسها مع قطع النظر عن هذا الاعتبار فبالا
اكثر للتكرار التوعيم ثم قال بعض الحكماء قد اعلم ان هذا القليل والفعال انما هو على تقدير اجزاء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا تكليل الجدوى
فان بساطة محسوس ان يكون ضرورية واللائق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودة الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالحق
المشهور بعد بناءه على الاشتراك فيهم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية او غير
فهي بالانفس الوجودية فيهم مساواة اكل والجزء في المهيبة والما ليس وجودا فليكن تلك الاجزاء مناطا للوجودية بانفسها لان حقيقة ما غير
الحقيقة التي بها الوجودية ومناط الوجودية فلا بد منها من امر ان يكون مغايرا لكل جزو جزو والمجموع الاجزاء ويكون ذلك الامر انما هو الوجود
لان ما ليس في حد ذاته مصداقا للوجودية ويكون محتاجا في موجوديته الى امر هو مصداق لها كيف يكون مع اجتماعه مع مثله مصداقا
للوجودية بنفسه فاذا ان كان هناك امر انما يكون وجودا حقيقة فتكون الاجزاء خارجية فلم يبق التركيب في الوجود بل في
غيره وهذا الدليل على الاجزاء العقلية والناحية خارجية وانت تعلم انما كان الترويض بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجودا
لزوم اتى ادا اكل والجزء في المفهوم والمهيبة ومساواتها موقوف على كون مفهوم الوجود واحدا وعلى تقدير تعدده لا يلزم تساوي حقيقة
اكل والجزء فلا يلزم كون مفهوم اكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان الترويض بحسب المصدق العرضي فلا يلزم مساواة اكل والجزء
في المهيبة فلا يتم الدليل اصلا وان كان الترويض بحسب المصدق الذاتي فان كان المراد صدقه على جزء صدقا ذاتيا فانه ما يلزم كون جزو من
الوجود الحقيقي شخصا ولا مباحته في كونه تمام حقيقة وان كان المراد ان ما يصدق عليه الجزء يصدق عليه الوجود الحقيقي فالاتحاد
في المهيبة موقوف على ان يكون الجزء اكل من ذاتها لما يصدق عليه بل تمام حقيقة الانتاج النوعين الحقيقيين لغرض فيهم الاتحاد
اكل والجزء ويكون انما الدليل على هذا التقدير موقوف على كون الوجود الحقيقي نوعا لما يصدق عليه فلم يدل عليه دليل بعد ما ذكره شي
من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير المحضة وان صدقه على ما يصدق عليه فاتي على تقدير تمامها ما يجري في معناه المصدري فلا
يتم الدليل فنظر ان جريان الدليل في الوجود والحقيقة ايضا لا يخفى عن القليل والفعال والما علم حقيقة الحال كذا ينبغي ان نعني به المقام ولهم
ولي التوفيق والالتزام قوله وذلك الامر آه اعلم ان قول المصداق والاشياء وذلك الامر الآخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لا
المجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امر انما عليها وان كان عبارة عن الاجزاء مع الهياة الوحدانية يلزم عدم
انحصار الاجزاء فيما فرضت اجزاء لكون الهياة ايضا جزءا من الحقيقة بحيث يندفع عنه هذا التوهم وقال اعلم ان المجموع ثلاثة معان الاول الاجزاء
من غير ان يعنى به الهياة وحدانية عرضا ودخولا في الكثير لخص من دون اعتبار امر انما والثاني الاجزاء مع الهياة الوحدانية بان
يكون المجموع مركبا من الاجزاء والهياة الوحدانية فلا يكون المجموع كثيرا محضاً والثالث الاجزاء من حيث انها موصوفة بما من غير ان
تكون الهياة داخلة في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عرض الهياة والمراد به هنا اي في قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع
المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امر انما عليها حتى يكون ذلك الامر انما هو المجموع وليس للاجزاء انفسها بل اعتبارا
الامر انما حقيقة وحدانية محصلة والمجموع له حقيقة واحدة محصلة فكيف يراد بالمجموع نفس الاجزاء والمعنى الثاني جزءه لا ينحصر في هذه

الاجزاء التي فرضت اجزاء بل اعتبرها امر آخر وهي السيادة الوحدانية لاننا ايضا على هذا التقدير جزء مجموع الاجزاء وهذه السيادة لشدة تباينها
من سيطرة اخرى وهذه السيادة داخلية في المجموع فيتحقق مجموع آخر وهذا التقدير لطيران الكل للمعنى الاول نفس الاجزاء هو المعنيين
متاخر لان السيادة داخلية في المجموع بالمعنى الثاني وعارضة له بالمعنى الثالث فلا استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر في نظر القدماء
يحكم بانها اي الاجزاء مستلزمت لما في المجموع لان العدد حقيقة محصلة وله لوازم مخصوصة وليس حقيقة عبارة عن محض الوحدات لانها ليست
حقيقة محصلة بل اعتبرها مع اجزاء وحدانية بان تكون السيادة الوحدانية داخلية فيها وعارضة لها فكذا معروضه ليس نفس الاحاد بل يعتبر
بذه السيادة الوحدانية لان المعارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير باكثرية فالسيادة الوحدانية عارضة للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق
لكل الوحدة المنتزعة ومنشؤا اجتماع الاجزاء فلكل السيادة منتزعة عن الاجزاء لجمعة وبهذا الظاهر فاعل ما قيل ان الوحدة والكثرة
تتباينان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان السيادة الاجتماعية عرض ومن التحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة والاجتماع
لا تافى الكثرة بحسب الاجزاء ولا قابضة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضه للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا
معروضها يستلزم معروضه فقل ان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للسيادة لا يمكن ان يكون
لكل السيادة داخلية في حقيقة تكون خارجية عارضة له وبهذا يستلزم المجموعية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عددا صاعدا من حيثها
الشروط قلت الوحدات بعد اجتماعها وعروض نزع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيلها ان ذاتيات العدد والوحدات وهي من حيث
انها معروضة للسيادة الاجتماعية عدد فتنطق السيادة الاجتماعية بغير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للسيادة عددا وكما يقال قلنا
ان شئ من حيث عروض السيادة سر فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجموعية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد حيا
عن الوحدات المعروضة للسيادة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالمجهر الغالية في الحكمة المتعالية وفي حواشينا
المعلقة على حاشي شرح الرسالة القطبية قوله لا نقول آهلا نعلم القائل كون الدليل منقوصا بسائر المركبات كالدلالة مثلا فان اجزاء الدلائل
الادوار او ليست بدار على الاول يكون الكل صنفه الجزر وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين نية شئ على حنا وزعمه بقوله لا تخفى ان بين
الصورتين يعني بين الدار والوجود وبونا بعيد الان في الوجود ويلزم ما عرضت شئ لنفسه تحيل وهذا على تقدير انصاف جزر بالوجود فان
انصاف جزرنا بدانا هو لكونه جزرا بالوجود فيكون الجزر من حيث هو كك معروضه عارضا ايضا فيلزم عروض الشئ لنفسه استحيل او يلزم
اجتماع النقيضين استحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزر متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لا محالة وعدم الجزر
يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين استحيل وفي الدار لا يلزم شئ منها اذا لا يمكن فيها اختيار الشق الاول لان الدار من الاحيان
التي لا تصحح هويتها لان تعرض الاشياء حتى تصف اجزاؤها بساواها تعرض مفهوم الدار لاجزائها فلا يستلزم عروض شئ لنفسه استحيل
لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عروض مفهوم الجزر والجزر لان مفهوم الكل هو ليس بمجال وعلى
تقدير اختيار الشق الثاني لا يلزم اجتماع النقيضين لان الاجزاء ليست بدارا لكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزر سلبا عن الكل
ولا سلب الدار عن الجزر انتفاء الجزر فلا يلزم اجتماع النقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء الجزر انتفاء الكل

قوله وانما الحال اه لما زعم الشارح ان اقسام النقيضين بالآخر مواطاة محال باورد عليه المشيئة بقوله بل بالامس محال على اطلاقه
بان يكون كل احد النقيضين على الآخر مواطاة محال اني جميع الموجودات الجزئية لا يفرق في الصدقة على كثيرين فلا يكون جزيلا لا جزيا واللامس محال
مفهوم لكونه ما صلا في العقل وكل يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصور صدقها فاستبان ان
صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس مستحيل على اطلاقه كما زعم الشارح قال بعض الكبار قدان الشارح اراد بالحل العمل المستقبلي المحتمل
والاشك في احتمال العمل للنقيض بهذا الحل والا يلزم اجتماعنا في الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما الحال ان تصيف آه في مقابلة قوله
الاصناف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق ليس محال لقضي ان يراد بهذا الاصناف ايضا العمل المستقبلي في المصدرات وهو محال
قلنا لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقا لا يصدق عليه العدم اشتقاقا ولنا في هذا المقام تحقيق سطر على ان شاء الله تعالى وفي تحقيقه
كلام شاف على ان شاء الله تعالى قوله فاية ما في الباب آه يعني فاية ما يلزم من اقسام الوجود بالعدم كون الوجود معدوما ولا استحالته منه
اذا الوجود معدوم واضرب عنه المشيئة وقال بل فاية ما في الباب ان جزاء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت
انما قيل في ذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس معدوم مطلق فجزء الوجود لو كان
معدوما مطلقا كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجودا في الجملة يلزم كونه معدوما مطلقا يلزم اجتماع النقيضين المستحيل ومعنى قولهم
الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المحذورات الثمانية التي ظرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة لكونها موجودات
وهذه قولهم وليس لاداءه حل الوجود عند الاشعري على ما كل عليه حل اولى او حل متعارف ذاتي انت تعلم ان الكلام ههنا في اقسام اجزاء
الوجود وهو لا معنى لكون الوجود محمولا على جزء محمولا اوليا او حل الكل على الجزء ولا يمكن ان يكون اوليا فلا يتصور حمله عليه على ندر باب الشيخ الاشعري
الاصح ان شاء الله تعالى فاية ما يعني ان مصداق حمله نفس ذات الموضوع بلا حاشية زائدة فالترديد الواقع من المشيئة في غير موقعه وهذا ظاهر ما قيل
بعض الكبار قدان ان اراد بالوجود الوجود الحقيقي فحل الوجود اولى وان اراد بالوجود المصدري فحل متعارف ذاتي عنه بمعنى ان مصداق
الحل نفس الذات ليس على ما ينبغي وعند غيره اي عند غير الشيخ الاشعري حل الوجود على ما كل عليه حل بالاشتقاق لان مصداق حل الوجود
عند غير الاشعري ليس نفس الوجود فيكون خارجا عنها محمولا عليها بواسطة ذواته فظواهرها ما قيل ان الوجود عند غيره اعراض
وحل اعراض على المعروض ليس اوليا ولا ذاتيا فيكون علما بالاشتقاق فلا ينبغي مخالفة قوله وقد عرفت آه فيه سامحة لان المذكور
فيما سبق ليس ان ذكر ندر باب الشيخ الاشعري ههنا غير مناسب بل ذكره وان براهته الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا لكن فيهم من يقول
الانزام ان ذكره ههنا غير مناسب بهذا المقام قوله لا تصيف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تصنف بالوجود وبالعدم او بد
عليه المشيئة بقوله فاية ان الكلام في الاصناف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة يكون
ثبتهما بالوجود والعدم بمعنى آخر كما اشارنا اليه من ان اراد بالوجود والوجود لذاته اي بلا واسطة في المعروض وبالعدم سلب تحقق مطلقا
بواسطة الحال وهو ما لا تحقق شي واسطة بين الوجود والمعدوم وهذا المعنيان ليس احدهما نقيضا للآخر بل الوجود وحده
من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق قوله فيكون اجزاء آه فاية في القول بان اجزاء الوجود عند من قبل الاحوال فظروها ان

الحال عند ثبوتها ثابتة تحقق موصوفا الذي هو الوجود فلو كان الوجود جزءا وكانت تلك الاجزاء احوال الكون ثابتة تحقق موصوفا
الذي هو الوجود فيكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيكون الكل
مقدما على الجزئ مع انه باطل فثبت ان بعض القائلين بالحال قالوا ان الموصوف ثابتة وان تحقق مصادف للثبوت فاعلم من الوجود
فلا يكون عند تحقق الموصوف نفس وجوده وبالحقيقة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان تحقق عند بعض قائلين
الحال اعلم من الوجود فافهم قوله لان الحاد لما كان ظاهرا كلام الشارح والا على ان هذا الجواب قول الصواب فثبت ان ثبوتها ثابتة
من انحصار الاجزاء الحديثة في الاجزاء الحديثة فلم يتم الجواب على غير المشهور ومن جوارز التحديد بالاجزاء الخارجية قرينة على ان ثبوتها ثابتة
على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحاد لتعليل لاثبات الدليل على تاييد الجنب والفصل حاصل اي حاصل كلام الشارح
ان الدليل يبنى على تاييد الاجزاء التي هي باقية وهذه الاجزاء في المشهور منحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد يكون اجزاء خارجة
تتأخر على ما نقله اللامع الرازي عن الشيخ انصرح في الحكمة المشتركة بجزء التحديد بالاجزاء الخارجية فلا بد في تمام الدليل من ان ثبوتها ثابتة
من الجنب والفصل حتى يقال انما قبل اوله وثبوت تاييد الاجزاء الحديثة على المشهور وغير المشهور وهذا حاصل ان الاجزاء الحديثة اجزاء حديثة
قطعا سواء كانت الاجزاء الحديثة منحصرة فيها او لا فلا بد لتمام الدليل من اثبات التاييد من الجنب والفصل حتى تثبت تاييد الاجزاء الحديثة مطلقا
مع انه لم تثبت وقد ثبتنا سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اي الدليل الثاني نفى الاجزاء الخارجية يحصل من نفى
الاجزاء العقلية بناء على القول الصحيح عند المشي من استلزام التركيب النهائي للتركيب الخارجي هذا جواب رد المص على الدليل حاصله ليس
المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء التي قبل المراد بالاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها مجمعا او لا واذا اطل تلك الاجزاء اطل بالاجزاء الحديثة
بحكم التزام بينهما فاقول باننا في الدليل على تاييد الجنب والفصل ليس بشئ لانه مخالف لما هو المقصود منا وليس المقصود منه نفى الاجزاء
الحديثة بل نفى الاجزاء الخارجية فافهم قوله فلا يلزم آه لما عزم المص والشارح انه على تقدير ان تصانف جزاء الوجود بالعدم لا يلزم ان يكون الجزء
مركبا من اجزاء متصفقة بمتصفقة ولا قابعة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متمايزة في الوجود مركب من اجزاء متصفقة
بمتصفقة ورد عليه المشي بان الكلام في ان تصانف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت تلك الاجزاء معدومة متصفقة يلزم صدور
الشئ من الاشئ المحض كما اشترط عليه والقياس على المركبات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير ان تصانف اجزائها
بمتصفقة تركبها من الاشئ المحض بل لا يلزم تركبها من غير ما هو ليس عين هذا المركب وان تصانف به قوله وكذا الحال آه كانتا الشارح بقوله وكذا
الحال في الاجزاء الحديثة آه الى ان هذا الجواب اي جواب المص بقوله او تختار انه متصف بالعدم ليس محصا بالاجزاء الخارجية كما يتوهم
من تشييل المص بالمشي حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترويد بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله تلك
الاجزاء متصفقة بغير وجود اولها بالاجزاء الحديثة فهو مبنى على تاييد ما في الوجود الخارجي وهو هو ثم وان اريد بها الاجزاء الخارجية فثبت ان ثبوتها
متصفقة بالعدم ولا محذور في ان تصانف الاجزاء الخارجية بمتصفقة الكل بل هو جاري في الاجزاء الحديثة ايضا فانه يجوز ان يحل نقص الكل
على الجزء النهائي كما يجوز ان يحل نقص الكل على الجزء الخارجي فلا يحسن الترويد في تشييل بالمشي على سبيل الاتفاق في تحقيق ان الجواب جليا

الاشق الثاني من ان اجزاء الوجود متعينة بحدودها كما ان اشياء العالم متعينة بحدودها على الحقيقة لان الطبيعة النوعية هي التي
 الطبيعية النوعية ونقصها هي كون الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجوهرية ونقصها هي كونها على الحقيقة لان الطبيعة النوعية هي التي
 ما يحسبها اخر من اجزاء الوجود كما ان اجزاء الوجود متعينة بحدودها كما ان اشياء العالم متعينة بحدودها على الحقيقة لان الطبيعة النوعية هي التي
 الاولى وبكل المتعارف ما يحسبها لان كل واحد من المتعارف على الاطلاق في الوجود فهو متحقق بين الطبيعة النوعية وبين الطبيعة الجوهرية ونقصها
 واذا اتفق عمل الطبيعة الجوهرية على الاجزاء بالكل الماهل فالحجب ان يكون كل نقضها عليها بالكل الماهل واجبا ولا يلزم ارتفاع النقيضين
 وكل نقضها عليها بالكل المتعارف متعينا ولا يلزم اجتماع النقيضين والملازم بالكل الماهل للنقيض سلب لكل الاول فاطلق العمل على
 سلب لكل لان اطلاق الحجب بحسب الاصطلاح على الايجاب ليس على السواء كما صرح به الشارح وغيره من المحققين فلا يلزم
 من اتفاق كل شيء بالكل الماهل كل نقضها بالكل الماهل لان عدم عينية شيء لا يستلزم عينية نقضه والحاصل ان الوجود وطبيعته نوعيته
 فلو كان مركبا من اجزاء متعينة في الطبيعة الجوهرية فكل واحد من اجزائه بالكل الماهل متعنا وبالكل المتعارف واجبا وحال نقض الوجود
 يكون على عكس ما ترد في الدليل ان كون حجب لكل الاول بان يقال ان اجزاء الوجود ما عين وجوده او ليس الجزئية متعينا
 على الكل وليس عين وجوده مع او بعد فالوجود متعنه بالعين وجوده وهذا الجواب يجري في الاجزاء النوعية باعتبار الشق الثاني من التزم كون
 الوجود مركبا من اجزاء متعينة بنقيض الكل لان نقض الكل باعتبار العمل الماهل محمول على الجزئية التي لا تتألف في العالم وان لم يكن الشرط
 بحسب العمل الماهل فلا يجري هذا الجواب باعتبار الشق الثاني لان كل عمل على الجزئية بالكل المتعارف واجب ولا يمكن عينية نقضه
 بالكل المتعارف واما بعض الكبراء ان الترويض في الدليل باعتبار العمل الماهل بعينه غاية البعد وباني عنه الفاظ الدليل غاية اللباذلة
 في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يحسبها كل على كل اشتقاقا حتى لا يصح كل نقضه الاشتقائي الذي هو العدم وان اثر
 عمل النقيض موافاة لا يلزم ان يراى العمل الماهل لان كل عمل على الاجزاء العقلية انما يجب بالكل المعبر في المحصورات فلا يجب كل
 الكل على طبائع الاجزاء العقلية فيكون كل نقض الوجود على طبائع الاجزاء العقلية والافساد فيه ونحن قد علمنا ان كل عمل على
 على طبيعة الجزئية بالكل المتعارف ضروري ولا يلزم كونها متكررة النوع كما عرفت ثم اذا لم يعمل الوجود على طبيعة الجزئية بالكل المتعارف
 الموافاتي فحجب كل نقضه بالكل الموافاتي وهو اللازم وجوده ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم عمل الوجود موافاة لا يجب
 عمل العدم اصلا الموافاة ولا اشتقاقا لاجزاء العمل الوجود اشتقاقا فالحاصل ان الترويض حاصل على تقدير عدم عمل الكل على طبيعة الاجزاء
 موافاة لا بد وان يقال ان الترويض باعتبار العمل الاشتقائي والملازم بالتصانف العمل بالاشتقاق وحاصل الجواب ان الاجزاء متعينة
 بالعدم ولا يلزم منها العدم وميتا اجزاء الوجود ولا تباينة فيه فان الوجود عدمه فاجزاءه ايضا عدمه متبرر قوله بجوابه لا اجزاء
 ان يكون من الخواص ما تصور به وجب تصور كانه حقيقة وان يكون للوجود خاصية كك عدمه شيء يقول ان كانت الخواص
 تصور واحد متعلق بالمعرف بالكل ولا بد بالذات وبالمعرف بالفتح تانيا وبالعرف كذا هو منه فافاد تصور كانه شيء بعد تصور خاصية كانه
 ههنا في هذا التعريف تصور ان اصدر ما يتعلق كونه بالعدم متعلق بمخاصية والتصور الثاني اي تصور متعلق بمخاصية ان حصل في الوجود

من غير كسب يحصل التصور الاول اي التصور كشيء اي كذا اذا نظر سنا اي في تصور كنه الوجود بالنا متناهية لا بد في النظر ان يكون
الكاسب امرأة منى اما مرة كنهية حيث لا يتاخر عما عداه فلا يفيد الكنه او يكون مكررة كنه الوجود من حيث هو كنه وهو المثل اذ لا يجر
من ان تكون المرأة حتى في المثل فانما والخاصة ليست كذلك وبالحال فان من تصور كنه شيء بعد تصور الخاصية يكون تصور الكنه من غير
نظر لان النظر انما يتحقق لو كان التعرف مرة للحرف والخاصة ليست كذلك فالحال وان يلاحظ الكاسب لا يلزم بالكلية للكتيب فبالفهم
الخاصة لا يلزم بالكلية تصور الكنه واللامح كسب نظري عن بريي على انه لو تم ليقول ان في التعريفات تصور واحد وان حصل
التصور الثاني بالنظر فلهذا النظر سطر بهذا التصور بالاتباع والاول فليكون التصور الاول بريي بالعدم تحقق النظرية هذا التعريف الذي
ذكرني ببيان افادة الخاصة تصور كنه شيء لا يلزم كسبية الوجود بل يؤكد بطلان تصور الخاصية بريي كان او نظريا او استلزم تصور
كنه شيء لم يكن هذا التصور اللامح منه نظريا اذ لا علاقة بالكسب فهو بريي على كل تقدير يقال بعض الكا برقة حقيقة النظر كنهان حركة
من المطلوب الى المبادى وحركة من المبادى اليه ومنه انظرية على هذا وعلى الحركة الاولى او الثانية فان فرض ان الخاص حصل
بالحركة الاولى ثم ترتب وحصل بعداده الكنه فلا شك ان بذلك حصل بالحركتين فقد دخل في حد نظري بل لا يرتفع شئ ان عدم شئ
انظري ليس بذل حصل من الحاصل مرة فلا كلام محقق ان كلاما نهى في النظرى بالمعنى المذكور والبري الذي يقع بالبلدان ثم ان حصل المرأة
لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الخاصية بهذا الوجه اذ فرض فلا يقع عدم المرأة شيئا بل يكون بانماضة النقص على جعل المرأة لا
للمعنى الحركيتين بل الذي ينبغي ان يتبين ان الصورة المذكورة ان نظروا الا فلا يقع ذلك تعلم ان تصور الخاصية مستلزم كنه مرة تصور
كنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الخاصية لعدم المرأة لستلزم عدم صورة البعدية الملائمة للمعنى والعقلية المرأة ببيان عدم المرأة ببيان
لعدم صورة الصورة المذكورة لعدم المرأة ببيان فافهم قوله مصادرة اء اورو عليه بان الاعرفية في نفس الامر تيقن على نفس المباشرة
ونفس البلية لا يتوقف على الاعرفية انما الموقوف عليها هو العلم بالبداية والتسليم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالبلية فلا مصادرة
واجاب عنه شئ بقية لما يشبه ما يعني انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدرة الدليل على علم
المدعى وهذا ليس لك بل المراد بما يشبه المصادرة وهو ايراد مقدرة مساوية للمعنى في الجملة والخطا وهذا لك فان صدق اعرفية
في الواقع موقوف على صدق بليته فمن لا يسلم ببلته لا يسلم بالاعرفية لان العلم بهما على الاعرفية موقوف على العلم بهما اي بالبليته حتى يكون
مصادرة حقيقة والحق انه ليس بهنا شبه المصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم بالبليته لان البلية اصطلاح لا يخلو
لا يعلم كل احد من الخلاف اعرفية الوجود ونهيه ورا من قال ان اعرفية الوجود مكررة في الاذان العامة لان الكلام في الوجود لا يمكن
بمخلاف البلية فيستلزم اعرفية على البلية فالحال بعض الكا برقة ان الاعرفية كما انما مكررة في الاذان العامة لك البلية مكررة
فيها ومن يمانع في البلية يتبين في الاعرفية واثارها الى ان مدلوله شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم اء اي انك اوروت مقدرة
وهي كون الوجود اعرف تساوى اصل المدعى وهو بلية الوجود في عدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعى اعني بلية الوجود وكيف يسلم
اعرفية وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنع اذا لم يثبت دليل بعدا فامته فلا يكون الاعرفية مساوية للمعنى

في عدم التسليم حتى يتحقق شبه الصادرة قلاماً ان يظهر في الدليل وتترك ذكر الصادرة وما قال في الاول دون فاصدوا بملنا في
 في منع مقدرة توطية المنع في دليلها اذا منع يكون على الدليل حقيقة ويجوز منعه قوله في ان يوجده ذلك لان الحادث كلها كانت
 مستندة الى سر تعالى وهو الفاعل المختار على الاطلاق ما جعل في هذا العالم اكثر الاشياء اسباباً لاجلها لا عظيمة وحكمة فلا استناد لشيء الى شيء
 سواء في ان ان يوجد العلم بالخاص من دون العلم بالعام بان لا يكون العلم بالخاص ولا العلم بالعام شرطاً لوجود العلم بالخاص
 من دون العلم بالعام مع عدم تحققهما اوضح من تحققهما على كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم العام من وقوع علم الخاص حتى تثبت بها اغنية الام
 من الخاص لما على الاول فقط لانه اذا اشقت الشرط فليس ما يوجب اكثرية وقوع علم العام من وقوع علم الخاص اما على الثاني فما على
 تقدير ان يكون للعلم بالخاص شرط ويجوز تحقق علمها مع الشرط وبدونها على ان يكون علم الخاص مع الشرط وبدونها اكثر من وقوع
 علم العام كك ضرورة ان الشرط عادة غير حقيقية لا يتوقف عليها المشروط حقيقة فيجوز ان يكون تحقق علم الخاص مع الشرط وبدونها
 اكثر من تحقق علم العام كك وبغيره من امثلة اخرى ورواه من ان الشرط قد يختلف عن شرطه الغير الحقيقية وهي الاسباب العادية واما
 ان شرط العام بعض من شروط الخاص اذا العام جزو الخاص فشرطه جزو من شروطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلاً
 غير عكس اي لا يكون وقوع علم العام قليلاً من وقوع علم الخاص حقيقة بدون شرط الخاص فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص
 وذلك اي لا ينفع لان علم العام والخاص مع شرط الخاص اكثر من علمها بدونها يعني ان قلنا خلاف الشرط عن شرطه الغير الحقيقية انما
 يستلزم ان يكون علم العام وكذا علم الخاص مع الشرط اكثر من علمها بدون الشرط وكذا من عدم علمها مع الشرط لكن يجوز ان لا يكون
 لها شرط او يكون لها شرط ويكون علم الخاص بها او بدونها اكثر من علم العام كك محصلة انما سلمنا ان عدم تحقق الشرط مع تحقق الشرط
 قليل وكما تحقق الشرط بدون تحقق الشرط قليل لكنه لا يقتضي اكثرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم اغنية العام من الخاص
 او يجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرط اكثر من تحقق علم العام بدونها فيكون علم العام بدون الشرط قليلاً وعلم الخاص بدونها
 مرتين وان كان اقل من علمه معاً فليتناظر قال بعض المحققين لعل وجه ان الدعي على تقدير كون الشرط عادة وهو الاعرفية العادية هي
 بحسب الظاهر الغالب فتجوز كون العلم الخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر قوله كالمجرب وفي اي في تيسر الشرح
 بالمجرب الذي هو الجنس العالي وانواعه المترتبة الى الانسان الذي هو السافل اشارة الى ان المقدمة القائمة بان شروط العام شروط
 الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد لا يتم كلياً بل يتحقق في اذ كان العام ذاتياً لخاص دون ما اذا كان عرضياً فان كما يتحقق
 عليه العام العرضي سواء كان شرطاً او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانها هي العام العرضي والخاص متغايران بالذات وشروط احد
 المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطاً لآخر فشرط العام العرضي لا يجب ان يكون شرطاً لخاص لما كان قائلاً ان يقول من كون شرط
 العام بعض شروط الخاص انما يتم لو كان الشرط على معناه واما اذا اريد به اللازم فلا يتم اصلاً اذ يكفي في الاستدلال على الاعرفية انما كان لوازم
 العام بعض شروط الخاص فوجود علم العام مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معهما ولا يمكن ان يوجد بدون اللوازم ونعم بقوله وكذا لا يتم
 المقدمة القائمة بان شروط العام شروط الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد كلياً ان اريد بالشرط اللازم فان العام اذا كان غير لازم

للاخص فلا يسمي بالامر العام ليس بالامر لماي للاخص يعني ان كون لوازم العلم بعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لانما كان
 وهو غير مسلم وادري عليه بان الكلام في الامر المطلق لا في الامر من وجبه وهو لازم للاخص مع الامور عام من وجبه وفيان الامر لا يشارك
 من المتروك في شيء من الامور وما يجب في الامر المطلق شمول الافراد يعني ان يصدق الامر على كل افراد الاخص لا شمول الامور
 فالعدم المطلق لا ينافي عدم التروك ولو كان الامر كما نزع المورد لم يحصل له جهة المطلقة العامة في الدائمة وهو خلاف مقرراتهم قوله
 نعم اهناي القول باننا اذا كان الامر بغير الاخص وكان الاخص معلوما بالاكراه كان شرط تحقق الامر في الدائم شرط تحقق الاخص
 انما يتم اذا شرط في علم الشيء بالاكراه تصور اجزاء بالغة بالغة حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا تحقق في الدائم
 عند تحقق كنه الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فكيف يلزم ان يكون شرط تحقق كل جزء عام شرط تحقق علم الاخص بالاكراه بل
 الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الامر بغير الاخص وكان الاخص معلوما بالاكراه فيكون شرط تحقق الامر شرط تحقق الاخص
 قوله انه انما نفس المسئلة اه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح به الشارح فيما سبق حيث قال الخلاف في كون الوجود
 بديهي او كسبي يعني على كونه مفهوما واحدا مشتركا فلا ينافي سببها الترويد او لا احتمال للشك الاول من الترويد على تقدير كونه مفهوما واحدا مشتركا
 ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين للمسئلة بل على تقدير كونه عين للمسئلة يكون الوجود حقا في متخالفات كالمسائل واجبا
 عنه بعض الاكابر قد بان ان شيء قد صرح من قبل بان مراد قائل الكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك فالوجود ما مشترك عارض للمسائل
 او نفسا فالترديد انسب ولا يرد ان قول الشارح ومن قبل ان البهية متفرقة على الاشتراك يدل على ان النظرية ايضا مرتبة عليه لان الشيء قد جعل
 الفروع انظما فلم يكن موضوع الحكم بالبهية والنظرية واحدا فلم يكن البني عليه لهما واحدا بل نقول لو كان الفروع معنويا لا يجب اتحاد في قول
 النصفين وقد صرح الشارح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كنه شيء من المسائل بديهي وانت تعلم انه اذا كان مراد
 قائل الكسبية الوجود الحقيقي فلا ينافي سبب ان يقال الوجود الحقيقي عند القائلين بكسبية مشتركة ان نفس المسائل لانه لو كان نفس المسائل فبعضها
 بديهي وبعضها نظرية ولم تثبت بعد انهم قالوا بكون كسبية اكتفاء جميع الحقائق وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الخلاف في كون الوجود بديهي
 او كسبي مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البهية والنظرية واحدا ومختلفا بان يكون موضوع البهية معنى مصدريا
 وموضوع النظرية معنى واحد اخر اعني الوجود الحقيقي وعلى التقديرين ببناءه على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترديد غير مناسب لان الوجود
 الحقيقي عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك جعل النزاع انظما غير مناسبا باس باختلاف البني عليه للبهية والنظرية فانهم قوله فانه
 ليس اه اعلم انه قال الشارح انه ليس شيء من المسائل بديهي اما البديهي بعض وجودها وادري عليه شيء بقوله لا يخفى ان بعض المسائل الموجودة
 في الخارج بديهي لانه لا شك ان كثير من المسائل يعقل بالوجود العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم كونه متصفا بالسواد والبياض وقوله
 الوجود معلومة كنه الذي هو مختص بالبديهييات واعلم ان اقيمية الوجود العرضية بالوجود في الخارج اشارة الى رفع ما اجاب الفاضل به من ان
 عماد ورو على الشك من ان كل وجه كنه شيء ولما كان جميع الاكراه نظرية فجميع الوجود ايضا نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات ومحصل جوابه ان
 اعتبارية والمراد بالمسائل الموجودة في الخارج ولا يلزم من نظريتها نظرية الوجود ووجه الفرق ظاهريا بالجملة بعض المسائل تعقل بالوجود

الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصوراً بالبداهة لزم أن يكون معلومة بالكنه بالوجوب بان
يجعل كنهها موجوباً لمرآة الملاحظة فكان المقصود بالعرض مقصوداً بالذات في ملاحظة واحدة أو عند قصد علمنا بالذات ان الحصول
نفس الوجوه بل كنهها موجوباً لمرآة الاكراه او الوجوه اما لمرآة الذات فالحاليات لم تكن اليها بالوجوه المفروضة هي واما لمرآة الوجوه
التي هي مرآة الذات فيلزم كون الوجوه مرآة ومعنى ملاحظ في ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها واحدة وغير حاصلة وقصدية وغير مقصودة
فلا يجوز ان يتصور الوجوه بالوجوب واليها لزم كون المقصود بالعرض مقصوداً بالذات في قصد واحد لكون القصد هنا متعدد فاما اذا عرفت
السواد بالوجوه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فمنها قصد النالما عرفت ان هنا قصداً واحداً واما قيل ان السواد مثلاً اذا لمصرناه
وجعلناه مرآة للملاحظة الجسم فقد حصل شيء في الذهن اعلم انه هو السواد ولا يدرى انه كنه السواد الموجود في الخارج ام لا والليل على حصول
له السواد في الذهن فلا يخفى ما فيه اذ قد علم بالليل الذي ذكره المحشي انه كنهه فترقب قوله لا شك انه فاقلمت تعريف الوجوه دلالة على
سببته لان تعريف الوجوه انا وقع عن جماعة فذهبوا الى سببته وكان التعريف تفرعاً عليها اي على الكسبية فلما أصبح الاستدلال بهاي
بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف تفرع على الكسبية فلا استدلال بالتعريف على الكسبية يلزم الدورقاتية الاسلام ان تعريف الجسم
انا وقع عن جماعة فذهبوا الى كسبته لان ترتيب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البداهة انهم الغاربي وهو قائل بباية الوجوه ونسبة
القول بالكسبية الى المعرفين باطل واولئك تفرعوا على نفس كسبية الوجوه ولا تباينة في الابدل تعريف الشيء على
كسبته لان لمسبب يدل على سبب فصيح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدورقاتية تعريف شيء يدل على حصوله بالكسب ولو لم
وهو يتبين بالبداهة ما عرفت ان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا بالحصيل بغير الكسب حيزه يفرع ما يرد على المصدر ان اشتغال العقل بتعريفه لا
لا يدل على كسبته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود ونظريته بحسب الواقع وجه الاندفاع ان اشتغال العقل بتعريفه يدل على
حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبها لا بد منها لان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا بالحصيل بغير الكسب فالتقيا ما ذكر في الاستدلال من
انه لا يشتغل العقل بتعريف المقصورات البدئية غير مسلم لان النزاع انا هو في تصور كنه الوجوه بانه ضرورة انظر في فاذا فرغ من كونه ضرورة
لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه قلنا قد سبقتنا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشيء بعد تصوره كونه قد سبقتنا منها الاشارة
الى ما له ما عليه فيذكر قوله فيكون تعريفه اعم ان التعريف اما حقيقي وبه يحصل التصور ابتداءً هذا الشكل على نهج المحشي اذ لا يحصل عنده
صورة المعرفة بالفتح وصورة المدرك بالكسب حاصلة من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداءً الا ان يقال المبادى وان كانت
حاصلة لكنها لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها وبعده الترتيب صارت معرفة بالكسب وبالمجمل صورة المقيد اعني الى لم تكن حاصلة من قبل
بل حصل بالترتيب ابتداءً كما انهم افهموا فلفظي يحصل به التصور ثانياً والمقصود منه الاحتياط ثانياً فقط لاس حيث انه بدلول اللفظ ولا من حيث انه كنه
او وجه شيء والاول تقسيم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور عالم وجوده في نفس الامر لا المحشي في شرح الرسالة القطبية قد
سبق الى بعض الماوهام ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والحق على ما صرح به بعض الاجل من المتأخرين انه هو الوجود بحسب نفس
الامر مطلقاً كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالوجودات الخارجية وانظر المحكي ليس مقصوداً عليها وانظر ان المراد بالوجود

بحسب نفس الامر الوجودي الخارج اعم من ان يكون بنفسها وبينه وبينها لان الحكمة باختره عن الموجودات النفس الامرية سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بينا شيئا وليس الغرض العموم من الوجود والخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنوي تعريف بحسب الحقيقة البهرل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في ذهننا لولا المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجودي الخارج بنفسه لم يكن تعريفه موجودا بمشقة تعريف بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنوي لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقائق النفس الامرية من التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقيقة النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بينا شيئا اما حقائق وعنوانات فتعرفنا قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعد بحسب الحقيقة وادخل العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يدان عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كمالا التعريفين فجزر ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود والاهم في الحكمة تعريف الحقائق النفس الامرية لا معرفة اشياء التي ليس لها معنوي فافهم والى التعريف بحسب الاسم وهو يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيها وكل منها ينقسم الى الحد والرسم اعلم انه ان التعريف بجميع ما دخل في مية الشيء وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان شيئا خارج عن حقيقته كان رسا بحسب الحقيقة وان كان بجميع ما دخل في مفهوم الشيء دل عليه الاسم طابقة كان ولا سيما وان كان شيئا خارج عن ذلك المفهوم دل على ان الاسم انما كان رسا بحسب الاسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فصار اقسامه ثمانية فيبقى اقسام التعريف بانضمام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقد طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب السارح ومن جعل في انه من المطالب التصديقية قال السارح في مقدته هذا الشرح قولا كالمختصر هو الاسهل ليس تعريف حقيقيا براه باقادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظا انصنف من بين المعاني المختزنية ليلتفت اليه علم انه موضوع بانائه فانه التصديق وهو طرقة قبل اللفظ متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل يحصل التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الالين حتى يصح تفسير المعنى العلوم بلفظا شرفا لو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل ولا ينبغي ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخزانة لاني للمدركة فانما عند زوال الالتفات اليها ينزل عن المدركة ويبقى في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجيب عنه بانه قرر في هذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان المعنى مخطوفا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجه الجين المتنازع مع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصوله في المدرك والالزم تحضارا الى انه فالغرض الاصلي التصديق ولا يدع عليه هذا لا يراى ولو اراد بالحصول هنا هو الحصول في المدرك معني المحصور لم توجه عليه ايضا واعترض عليه شيء في بعض تصانيفه بان المقصود والالتفات اليه من حيث انه مدلول لفظ حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية وان كان ملحقا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية واجيب عنه بان الحيثية التعليلية خارجة عن المصادق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي حصولا في المدركة لزم احضارا الى ان بعض الاكابر قد المحصور على تخوين حضور من اللفظا وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

الحضور الذي يكون بسبب اللفظ والممكن بتحقيق من قبل والما تحقق من قبل الحضور الذي لا بسبب اللفظ وانت تعلم انه يخرج الى الحقيقة تقييدية
ولو كانت الحقيقة تقييدية يلزم الحضور ابتداء لان صورة هذا المقيّد لم تكن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعريف اللفظي وان
لم تكن الحقيقة تقييدية يكون حضوره من جهة اللفظ عين حضوره لامن جهة فليزوم احضار الحاضر من التعريف اللفظي رج اي عين
كونه من المطالب التصديقيّة يكون بخلافه خارجا عن ظرفه فلهذا المعقول بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى من اللفظ الموضوع
ليحصل التصديق تعاوانا الحق ما اذا حافظ العلامة البنائية قدس سره وان غاية ما يلزم منه خروجه عما ينظر فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما
ينظر فيه بالعرض فان اهل النظر يحشون عن الانعكاسات توقف مقصود بهم عليها او تسهيل المقصود وذهب المحقق القناري الى ومن جهة
الى ان من المطالب التصوريّة لا عين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي فانهم قد فسروا التعريف الاسمي بحيث يدخل فيه اللفظ فيقول
فيه ما يشترط الاسمي وجعلوا التعريفات المذكورة في كتب اللغة من التعريف الاسمي والاشكال المذكورات في كتب اللغة تعريفات لفظية
واعترض عليهم اشمس بقوله ومن المبين ان البيدي يحيل التعريف اللفظي اذا كان خفيا بمعناه ولا يحيل التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي
يعني التصور ابتداء والبيدي غير محتاج الى شئ يعني تصوره وانت تعلم ان التعريف اللفظي عن مشترك بين ما يحصل به التصور ثانيا
وبين ما يشترط الاسمي واللفظي ليس بمباين للاسمي فالبيدي يحيل التعريف اللفظي الاسمي عنده ولا يحيل للاسمي الذي يحصل به تصور عالم
يعلم وجوده في نفس الامر ابتداء لان البيدي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانيا بعد انه هو لا حاجة الى ما قال اشمس
في شرح الرسالة ان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اي التعريف الذي يتعلق باللفظ لا بمعناه الاصطلاحي حتى يروعيان في شمول
التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي نظرا الى ان المقصود منها معرفة حال اللفظ الا ان يقال اننا وان لم تكن
فيها مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وبهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي عليها وذهب بعض عظماء المحققين
وهو المحقق المدداني الى انه من المطالب التصوريّة والمقصود منه الاتفاقات الى الصورة المتخوّلة وما كان يتوهم ان يتوهم انه لو كان الحضور
منه الاتفاقات لم يكن من المطالب التصوريّة لان الاتفاقات كيفية عارضة للعلم التصوري لا انفسه وقد بقوله اي فخر من المعرفة منة قصور
المعرف في المدركة مرة ثانية يعني ان المراد بالاتفاقات ههنا تصوير المعرفة وحصوله في المدركة مرة ثانية اي الاتفاقات الى صورة المعرفة
واختصارها في المدركة ثانيا بعد زوالها عن المدركة وحصولها في الخزانة مستسكا على ما ذهب اليه ومعتزضا على الشارح رحمه الله بان الغرض من
لو كان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك لم يكن بخلافه خارجا عن المطالب التصوريّة واما اذا كان الغرض منة تصويره بمعنى اللفظ
فليس كذلك كما اذا قلنا الغرض من وجوده لم يفهم السامع من الغرض معنى نفسه بل بالاسم يحصل له تصور ومعناه فذلك من المطالب
التصوريّة كيف والقوم علموا تقدمه بالاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتشبه طلب
حقيقته ولا التصديق ببلية المدركة وهذا ما يتوهم اذا كان التعريف اللفظي داخل في طلب ما وذلك لان فهم المعنى من اللفظ يحصل
من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخل في طلب ما كان الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب
ولم يعم احتياجا اليه لئلا قال اشمس في حاشي شرح التهذيب واعترض عليه بها بوجوبين الاول ما قال وانت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب

ما لا اسمية ويدعى بالتعريف الاسمي لعدم معنى اللفظ ابتداءً لا بالتعريف اللفظي فإما في التعريف اللفظي بعد تصوره وإما بعد تصور معنى اللفظ
 فيه تفسير للمعنى المعلوم باللفظ فليكون فهم المعنى سابقاً عليه ويكون هو بعده فماذا لم يكن التعريف اللفظي داخل في مطلب الاسمية يتم
 ذلك التعليل أي التعليل المذكور لكون ما لا اسمية مقدماً على سائر المطالب فانه علم بوجود ما لا اسمية الذي يطلب به تصور المعنى لم يتحقق
 التعريف الاسمي فيكون حكماً على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكره متمسكاً بما يلزم لو كان التعريف اللفظي مقيداً للمعنى اللفظي ابتداءً مع ان
 الامر ليس كذلك والحاصل ان الثابت بالتعليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمي لا بالتعريف اللفظي فانه بعده واما
 بعد الاستحصال فلم يدخل اللفظ في مطلب يتم ذلك التعليل لتقدم الاسمي الذي هو من مطلب ما لا اسمية على اللفظي فيكون قد تقدم
 المعنى ما يعبر عنه بمطلب اللفظي فتقدم ما لا اسمية على سائر المطالب لدخول التعريف الاسمي فيه كما قال المحشي في شرحه لرسالة قطبية واجب عندنا
 الاغلب في التعريف اللفظي ان يكون المعاني الابدائية المنزوعة عنها فاضمة ثانياً لا يكون بعد فهمها بالتعريف الاسمي فلابد من تقدم الاسمي
 على اللفظي نعم فلما يحتاج المعاني النظرية الحاصلة بالاسمي بعده هو ما من المدركة الى التعريف اللفظي فوجب تقدم ما لا اسمية على سائر المطالب
 واحتياجها اليها ثابت اذا كان التعريف اللفظي داخل في مطلب والثاني ما اشار اليه بقوله مع ان من قال انه من المطالب بالحققة
 لا يكرهونه مطلباً ولكنه ذهب الى ان ما له التصديق وله الحقول ان الغرض من السؤال الكلمة بالتصور بدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك
 التصور التصديقي بان اللفظ موضوع لذلك المعنى كما قال المحشي في شرحه لرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب التصديقية
 يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقاً لانهم قالوا لا يتم على تقدير كون التصور مقصوراً فتفصيل الحاصل هو معنى كون التصور
 مقصوداً اصلاً قال في الحاشية قالوا ان مطلبان مطلب ما لا يتصور ومطلب بل والمطلب به التصديق والتصور على حين
 تصور بحسب الآكام وهو تصور الشيء باعتبار مفهوم من قطع النظر عن الطائفة على طبعية موجودة وهذا التصور يجري في التوهم واستقبال العلم
 بوجوده وفي الحدودات ايضا والمطلب له ما لا يتصوره الاسم فانه لا يتصور بحسب الحقيقة التي تصور الشيء الذي علم وجوده والمطلب له الحقيقة
 اعلم انهم اختلفوا في انما هي شيء يكون حياً بالمالا القلقة والحقيقية فذهب بعضهم الى ان ما سوا كانت شارحة وحقيقية للمطلب التصوري سواء
 كان بالوجوب او بالكنه فحق الرسم والحي في الجواب الا ان الحي لا يؤول بالوقوع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحي اتم واكمل من العلم بالمرسوم وحي
 بعضهم الى ان ما لا شارحة لمطلب التصور مطلقاً سواء كان بالوجوب او بالكنه وما الحقيقية لمطلب التصور بالكنه فذهب بعض الدواني
 الى ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار وايدى بما قال الشيخ عراقي
 ان مطلب ما هو سؤال عن حقيقة شيء معينة فيكون الجواب المتعدي لا وترسيا او شراً كلاً سم بتبيينه ولا يكون هذا المطلب حاصلاً للجواب الجيب
 بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الجيب ياتي باثباته او نفيه حال ذلك الشيء او معرفته او نفيه او نفيه في ان الرسم يقع في جواب
 ما سوا كانت شارحة وحقيقية غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في الجواب على سبيل التوسع اي التوهم بالاضطرار حيث لا يكون انما يتلوه
 او لا يكون ثم ذاتي وذهب البعض للمعاصر لمحقق الدواني الى انه لا يجوز وقوع الرسم في جواب ما لا حاشية على الزعم وقوعه الذاتيات في جواب
 ما هو وعدم صحته وقوع العرضي فيه اذ يحل حكمه بالخطوة ولا يجوز خلافه مثلاً اناسك وقيل انما يشير الى فرس واجب بالبحر من الجوى نسب

المسؤول الى ما يكره الا ترى ان فرعون ثمى افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب ابائكم الا ترى
 اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم الجنون وورده الحق الدواني بان حكم فطرته ليس بغير ما غيره ولا يشك في فطرته
 سليمة بانه اذا سئل بالفرس واجيب بانه ذاب تصليح لكثير الفرية تحسنه العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فمخيب فان
 موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك قيل على حوازه في صورة الاضطراب ولا شك ان كلام موسى عليه السلام
 اخرى بان تيسر من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاما ما
 ذكره عوارض اخرى تنبها على ان المقام مقام الاضطراب ولا يميل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذى هو الجنون
 بطريق التقرين الذى هو ما يطلع وادج من القصص كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى في مقدور التقدير فالاضطراب لم يلى الى ذكر العوارض
 وبذلك القائل حمل اعتراض فرعون على موسى وادوا ولم يثبت الى جوابه المذكور في انضال القرآن ثم جملة حجة على عدم ورود المنع الظاهر
 اقل من ان يكون مراد موسى فاذا كان على ما يحتمل اللعين كان يعرف صحة جواب موسى واما ما ذكره بذكر تلبيسا على الشياطين الذين خفوا
 حله والقول سمع الى قوله كما ان مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى بنى الحق كما كان يريد ما يدعى مكابرة وعنادا فقل
 انه شاورها بان في متابعته موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال بل بان رب تعب وان تعب فثبت على ما كان فيه من العناد
 والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيسا لرباب الجبال ورأس اصحاب الفضل والاضلال وقدره لكل معانير واسوة لكل ملحد للمعوق
 جاحد ومن قطع النظر عن ذلك من يكون جملة بالحقائق ومخافة عقده بحيث يقول يا ايمان ابن لي حرا على اطلع الى آله موسى كيف تيسر
 بكلامه ويصديه حتى يصير عنه بافلاطون القبط اليهودي في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال الحاشي في بعض حواشي شرح الرسالة القطبية ان
 كلمة بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنه لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنهه
 انذات متلفا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض الا انتم فرعون نسب الى الجنون لعدم مطابقة الجواب للسؤال
 سوى بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشئ سوار كان ذلك التصورا بالكنه او بالوجه لا يقال المقول في جواب ما هو مختصر في الذاتيات لا انظر
 هنا بحسب اصطلاح ايساخوحي وما ذكره هو اصطلاح من البرهان وربما اختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالنضاد فانه في اصطلاح
 قاطيعه رياس النضاد والشهورى وفي اصطلاح الفلسفة الاولى النضاد الحقيقي وكما لا تاتي فانه في اصطلاح من البرهان ما يلقى الشئ اذ
 اولما يساويه وفي اصطلاح ايساخوحي ما يتقدم به شئ هذا كلامه بوضوح وانت تعلم بانها ما اولها فلان كون كلمة بحسب اللغة سؤالاً عن تصور
 الشئ بانه عمل تامل فان اهل اللسان يستعملون كلمة في محاوراتهم في طلب التقرينات اللفظية وغير باحث لا يكون محلا للطلب الحقيقية
 واما ثانيا فلان الاستدلال على كون كلمة بحسب اللغة سؤالاً عن تصور الشئ بالكنه نسبة فرعون موسى عليه السلام الى الجنون في غاية القوة
 اذ كلام موسى عليه السلام احمق ان يستدل به على وقوع الرسم في جواب ما هو من انكار فرعون ونسبة الى الجنون كما صرح بالحق الدواني
 رحمه الله والى انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبة الى الجنون انما كان لتعليق فرعون نفسه بافلاطون ما يطلع ربوبية كنهه ونسبة
 الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون بالطلب الحقيقية والحجت ان التعريف الرسمى تعريف اصطلاح

اذ كان يكون التصور بالكنة مطلوباً ليكون التصور بالوجه المميز عاده اليعن مطلوباً ولا بد له من آله ليعلم بها ولا يصح لطلب الالما فيكون بالطلب
التصور مطلقاً سواء كان بالوجه او بالكنة بل لا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقة كانت او شارحة نعم قد اصرط في بحث ايساغوجي
على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقدا الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم ان لا يكون الرسم واقعاً في جواب ما وان لا يكون العلم
بالرسم مطلوباً بانما اقالوا الاستاذ والعلماء ان في ذلك التصديق فيقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بشيئيه
والاول مطلب بل البسيطة قولنا بل العنقا موجودا وليس موجودا والثاني مطلب بل المركبة لقولنا بل الجسم يفيض واسود وقال بعض
التأخرين وهو صاحب الافق المبين ان ههنا قسم آخر وهو التصديق بتبصر المية وقواها وجعله من فروع الجمل البسيط وقال بهنا قسم
مناظر للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق بوجوده اقال في الافق المبين ان ينقسم الى اثنين بسيط ومركب
ثم البسيط الى نوعين حقيقي وشكوري والعنقا ببالي بل بسيط وبلي مركب ثم البلي البسيط الى بسيط على الحقيقة وبسيط مشهور
اما البلي البسيط فهو بل الشيء اي السؤال عن تقريره في نفسه واما البلي المركب فهو بل الشيء اي الشيء في السؤال عنه على صفة ويرجع الى كون تلك
لداكونه على تلك الصفة والحقيق من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقة في نفسها او تقرير صفة في نفسها اي المرتبة المتقدمة
على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاعل ابتداءً بلا واسطة في الحاطا العقل اصلا والمشتوري منه سؤال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الوجود
والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في المذممين وهي المرتبة المتقدمة على المرتبة الاولى بلا واسطة فواقع في مطلب بل مطلقا
اما التجوهر وليس والموجود على الاطلاق وليس والموجود شيئا اما شيئا جوهريا او موضوعا او عرضيا ذاتيا او عرضيا خارجيا وليس وعدم تمييز
الاقسام باهل البسيط قسمي البلي البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة في معلق في المعارف التصورية والعلوم التصريفية ومفسد
في ابواب الاقتناصات العددية والبررانية وان كانت المرتبتان متخالفتين في غير الحاطا الذي هو ظرف الحاطا والقرية من ظروف الوجود
عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل اي بل حسيته العقل الجواب نعم اي بعض المليات التجوهرية هي العقل بل اجتماع النقيضين اي بل
مستند اي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لاصية تجوهرية اي اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلا تجوهر الحقيقة في الاعيان
استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشيء لا يصح ان يكون حقيقة متقرة وليس تلك الحقيقة التجوهرية
في ظرف تجوهرها وانما يتخلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل ان حقيقة التصورية في ظرف تبعها ويلزمها اي لا يصح عنها ان تكون
في ذلك ظرف ولكن ينبغي ان لا يصح فصل احدي المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها فلا يصح حقوق الاحكام لمنفعة ذلك
ومطلب بل البسيط مقدم على المركب وطبعية اثبات شيء في شيء يقتضي ان يكون الثابت في نفسه حتى يثبت شيء فيكون الشيء في
نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان محذور المليات البسيطة ليس مفاداً بانه شيء في الموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفاداً بتجوهر حقيقة
الموضوع او التجوهر او كون الموضوع في نفسه وانما في نفسه وانما ذلك في السلية المركبة فقط فان العقد في المليات البسيطة انما مثل
بحسب الضرورة الناشئة عن طبع العقد على الموضوع والمحمول استنباطا للحكمة في ما في الذكر والتعبير عما ذكره العقل بالحسب ما يرجع
اليه مفاد العقد وتعلق قصد التعبير عنه ليس من نسبتا بل محاذرة النظر في اسرار العلوم ذابرج غرضه عقله وجنان قولنا العقل متقر

او موجودا واما شهورته من مفهوم التقرر والوجود للعقل او اتى والعقل المتقرر والموجود وكان ذلك شيئا ديرا وتقرره في نفسه او كونه في نفسه شيئا
عنه وما يرام ليس الاشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف الاشئ المتأخر وهو شهورته وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوما
او غير فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من غير العمليات البسيطة وتحصيل وصف له من غير العمليات المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع
المتقيضين متقررا او موجودا مفادها بالتحقيقة ليستة من حقيقتها او سالب ذاته وانتقائه في نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه
فقد كنا عرفنا ان قبل ان الوجود نفس كونه للميتة ومنجوزا بالانابة الموجودية اى انه به يكون الميتة وذلك عدم الاشئ في نفسه هو نفس
انتقائه ذاته الانتقائه من ذاته هو الوجود على خلاف صفة من صفات اشئ فانه عبارة عن انتقائه اشئ عن شئ فاذا ن الايجاب في العمليات
البسيطة تجوهر شئ او شهورته والسلب ليسية شئ او انتقائه والايجاب في الهلى المركب شهورته اشئ والسلب انتقائه اشئ عنه انتقائه شئ فانه هذا
الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والتحقيق من البسيطة اه ان الهل البسيط الحقيقي سوال عن الاشئ عن نفسه من دون ان يتحقق
السوال مفهومه ميسأل عن شهورته او سلبه عنه فيكون الال البسيط الحقيقي سوالا عن مفرد فلا يكون مطالبا تصديقا فيكون من مطالبا
وان كان المراد انه سوال عن اشئ نفسه يا مفهومه ماسمع ذلك مفهوم اما عين مفهوم ذلك اشئ فيكون الال البسيط الحقيقي سوالا عن الال
اشئ على نفسه فيكون من غير الال المركب باعترافة او ذاتي من ذاتياته فيكون من غير الال المركب ايضا او مفهومه من شئ عن نفسه ذاتية فيكون هو ذلك
فان الوجود حكايته عن نفس الذات المجمولة لا امر يقوم بها انفعاما او انتزاعا كما اعترف به في مواضع شتى فيكون الال البسيط الحقيقي هو الال البسيط
المشهورى والتلفظ بالتجوهر والتقرر لاشئ شيئا فان المعنى المنتزع عن نفس الذات هو الوجود والثاني ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على ذى بصيرة
ان هذا خلف مراد القول لان التصديق لى تدعى موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر للميتة نفسها لا امر مغاير لما كيف يتعلق بها التصديق
ان الوجود حكايته عن نفس تقرر الاشئ فالمتقدم عليه ليس الانفس الاشئ ولا يمكن ان يتعلق به التصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم
فهو تصور لا محالة الثالث ما افادنا بالثبات والعلامة والخرير الغامضة ابى قدس سوان قوله كما يقال الال العقل اى الال ميتة الالعقل ما يقتضى السلب
فان قوله الالعقل اما ان يقدر له خبر ولا فان قدر له خبر فاذلك الخبر فان كان هو حكايته عن نفس الميتة المتقررة فهو الوجود لا لفظ آخر في معنا
كالتجوهر والتقرر والكون والشهور فكذا الال هو الال البسيط المشهورى وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس الميتة فكذا الال الال مركب وان
لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا الضحكة للصديان وقولنا اى الال ميتة الالعقل ان كان فيه قوله الالعقل
صفة لميتة ولم يقدر له قوله ميتة خبر فكذا ليس كلاما فضلا عن ان يكون سوالا ابل وان كان معناه الالعقل ميتة وان لم يسا عدده لفظ
كان ذلك سوالا عن شهورته مفهوم الميتة للعقل فيكون من قبيل السؤال بالال المركب وقوله والاجواب نعم اى بعض الهيئات التجوهرية الالعقل
عجيب جدا فان كلمة نعم فليد معنى تقضية شاملة على موضوع ومحمل ونسبة رابطة فالكما القضية وما موضوع وما محمولان فان كان موضوعا
بعض الهيئات التجوهرية ومحمولا العقل وكان لفظ الال رابطة كانت هذه القضية بديهة مركبة ويكون بعض الهيئات التجوهرية اسم ان والعقاب خبر
وان لم يكن هناك موضوع ومحمل فليس الجواب تقضية فضلا عن ان يكون لميتة وكذا قوله الال اجتماع المتقيضين اى الال ميتة اى اجتماع
المتقيضين والاجواب ليس اى لامية تجوهرية اى اجتماع المتقيضين اما ان يكون قوله في السؤال اى اجتماع المتقيضين صفة لميتة فان

قد مر هناك خبر فاذكركم الخبر فان كان هو الموجود وما يرد فيه كان هذا هو البسيط المشهور بالوجود بغير حجاب بسيط مشهور به وان كان صفة غير الوجود
كان هذا هو البسيط المركب بغير حجاب بسيط مشهور به وان لم يتقدم خبر لم يكن كلاً ما تأملنا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا
سوالا من البسيط المركب بغير حجاب بسيط مشهور به وان لم يتقدم خبر لم يكن كلاً ما تأملنا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا
كلاً ما تأملنا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا
متجوزة ولا يكون خبر فاذكركم الخبر فان كان هو الموجود وكان هذا هو البسيط المشهور به وان لم يتقدم خبر لم يكن كلاً ما تأملنا من ان يكون سوالا من ان يكون سوالا
بسيط مشهور به ولا ينبغي حذف الاسم والخبر عن ليس شيئاً الا ان كان اراد بمرتبة نفس البسيطة مرتبة على مرتبة الحكاية وبمرتبة الوجود والحكاية
الذاتية التي هي حكاية من المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود وعبارة عن تقدم الحكمي عنه على الحكاية وتقدم المصدق على الصادق
وتلك المرتبة على غيرها باهل البسيط المشهور لان الحكاية عن تلك المرتبة بسيطة مشهورية قطعا وان اراد ان في نفس الامر مرتبتين احدهما
مرتبة انقصر والاخرى مرتبة الوجود والاخرى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن امتزاج الاثنين فذلك بطلان الوجود على تقدير التمسك به
البسيط ليس عارضا للميتة في نفس الامر حتى يكون للميتة مرتبتان في الواقع احدهما مرتبة الذات والاخرى مرتبة المعارض وانما اتفق في نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذاتية نفس الميتة والوجود فتخرج من نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا من اصنافها بصفة فيكون السؤال عنها
بتلك الحكاية والجواب عنه بما فيكون السؤال عنها سوالا باهل البسيط المشهور والجواب عنه بسيط مشهورية وبالجملة فكل ما ذكره هذا العقل
ليس قاطعاً للتحويل والصدق الحق وهو يدعي السبيل والطالب الاول البسيط والثاني اهل المركب ولا يشترط في ان مطلب الشارح تقدم
على البسيط فان اشئ ما لم يتصور من غير ما لم يكن طلب التصديق بوجوه كما ان مطلب اهل البسيط مقدم على مطلب الحقيقة اذ ما لم يعلم وجود
اشئ لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب خبر واما ان طلب اهل المركب ومطلب الحقيقة لكن تقدم الحقيقة اولى انتهى فذلك
تقدم التصديق على التصديق طبعاً واما سائر المطالب كطلب اي ومطلب لم وخبر فاشئ متفرقة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى انه
من المطالب التصورية زعمانه ان تعينه تصور الموضوع له من حيث انه من اللفظ قال اشئ في حاشي شرح التهذيب به الحثية تعينية لا تعينية
والا يرجع الى ذهب المحقق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول المحقق الدواني في حيث قال هذا المعنى من حيث
انه من اللفظ معروف بالفتح ومن حيث انه من اللفظ آخر معروف بالكسر والتخاير لا يحصل الا بالتعريف اعترض عليه اشئ بوجوه الاول ما قال
وانت تميز بانتهج يكون تعريفاً اسمياً لان هذا التصور لم يكن حاصل من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده وانما في ما اشار اليه بقوله ويكون
من قبل البحث اللغوي انت تعلم انه ما يلزم هذا فان كان المقصود منه التصديق بان اشئ معنى هذا اللفظ ولم يقل بل بعض الافاضل بل قال المقصود
منه التصور فافهم تحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بديهي قيل انكر البديهي بهذا ليس الاختصاص التعريف اللفظي بل انه قد يكون المنطري الى اصل قديم
بعد انه سهل بل للتوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه للتخصيل بل لا تتحذر فقط ولذا قال اشئ في حاشي شرح التهذيب ان نشأ كونه مبهوماً
بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع الفطو والاكساب ومن ثمه يتعلق بالبيهييات والنظريات الى صفة
قديمة ومن هذا يعلم ان التعريف بالحد او بالرمز بعد انه سهل يصير لفظياً فلا يرد انه اذا سئل الانسان فيقال حيوان فاطل من ثنائه ان يحصل منه

للمسائل احصاها في الانسان عن بين الصور المحرقة وان يحصل التصديق بان انظار الانسان موضوع لهذا المعنى فلا وجه لخصيص السؤال
عن امر بدوي وبالجملة اذا سئل عن امر بدوي مثلا فقل بالوجود فيقال بالكون فاعلموا من شأنه ان يحصل لا بما كان احصاها للمعنى الموجود
والانقضاء اليه من بين الصور المحرقة وان يحصل التصديق بان انظار الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف المنطقي كقولهم ان
منه احصاها الصورة من بين الصور وكون النقص منه التصديق ولا قبالة في شيء منها فاذ قيل ذلك في العلوم اللغوية فاقصود منه التصديق
وان كان القصور حاصل في فهمه فاذ نظر باب تلك الصناعات مقصور على الانظار واحدا او اذ قيل ذلك في العلوم العقلية فاقصود منه
على ما هو طبيعي اذ هذه العلوم المقصورة وليس التصديق بالوضع من مقاصدهم بل مقصودهم احصاها الصورة والتبني عليها والاتقاف اليها وان
التصديق حاصل في فهمه انت تعلم انه كثيرا ما يستعمل في العلوم العقلية للمسائل اللغوية بطريق البداي فجوهر ان يكون المقصود من التعريف المنطقي
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العينية وان لم يكن من مقاصدهم فالظاهر بانها والعلامة البدائية ان المقصود من التعريف المنطقي
التصديق فهو من المطالب التصديقية ويستعمل في العلوم العقلية بطريق البداي وقد طبعنا الكلام في هذا المقام فانه عازات فيه الاقدام وليست
فيه الاقدام وعلى الترتيل وبما اختصام قوله الذي وقع النزاع فيه الخ فحصل ان النزاع في البدايات والكسبية وقع في الكون في الاعيان
اي الوجود المصدري ولم يفر الوجود والمصدري حتى يستدل بتوهمهم على الكسبية لكن جماعة توهموا ان الكون في الاعيان ليس وجودا بل
الوجود وايوصية فاشتملوا بتعريفه بالتعريف يدل على كسبية التعريف للكون في الاعيان وهو لا يلائم في بدايته الكون في الاعيان ويرى عليه وجوده
الاول انما لا ينبغي النزاع في الوجود والمصدري لانه بدوي قطعاً الثاني ان قوله ولم يكن ذلك شيء الذي توهموه انه الوجود ضروري يدل على ان
اطلاق الوجود على الموجب للكون في الاعيان اعني الوجود يعني بالوجود وبتدناهم بحسب توهمهم فظن ان الامر ليس كذلك فذكرت ان
الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الوجودية الثالثة ان قولنا ان احد المقتضى بتعريف للكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه
يدل على ان النزاع في الكون في الاعيان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى ان
شيء يجب الكون في الاعيان وشمع بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود
امكان لعقل والافتعال والموجود ما اكتمت العقل والافتعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود يعني ما به الوجودية لا الوجود
المصدري لان الامكان الماخوذ في تعريفه الامكان ذاتي او امكان استعدادي والاول عبارة عن بساطة البسيط والوجود لا يمكن ان يكون
سلبا بسيطا والثاني لا يحتاج استعداد الوجود ومجانب له فلا بد وان يكون المراد سبدا امكانا وما به موجودية فالاولى ان يجب بان امر سبدا
هو الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى المصدري وخيه انه على هذا يكون النزاع لفظيا فلا حاجة الى الاجابة عن الاستدلال
لاننا ندلل على امر لا نذكره القائل بالبداهة قبل انما قال فالاولى لانه كما في تصحيح جواب المصنف بان يقال انه ليس في الملاق الوجود على سبدا
النزاع ومصدق عمله بل غرضه ان في ظرف الوجود وليس الالهيية المنزعة عنها الوجود ومن غير ان يكون هناك شيء يجب الكون في الاعيان
بان فهم اليها لا يجب بتوهم طائفة من اتباع المشائية والمراد من التفسير في قوله وقع النزاع فيه سبدا الكون استعدادا على طريقة حقيقة الاستدلال
وبهذا التوجيه في ثمانية البعد وبما به كلام المصنف غاية الالاء الرابع ما اشار اليه بقوله فان قلت قد اشترطت المساواة في التعريف مع ان موجب الشيء

فذلك ان كل ما كان متعريفاً بغيره كان واجباً على الكون بلزم ان لا يصديق على الكون لعدم صدق اللبائين على اللبائين الا انهم انما يصديق
 عليه اي على الكون فكل ما كان متعريفاً بغيره كان واجباً على الكون بلزم ان لا يصديق على الكون لعدم صدق اللبائين على اللبائين الا انهم انما يصديق
 الى الفاعل انهم انما يصديق على الكون بلزم ان لا يصديق على الكون لعدم صدق اللبائين على اللبائين الا انهم انما يصديق
 موجب الكون على الكون اذ لا دليل على ان كل صدق على الكون بلزم ان لا يصديق على الكون لعدم صدق اللبائين على اللبائين الا انهم انما يصديق
 اعني المعروف على موجب ومبدئ صدقاً عن غيرهما ولا يجب في الزعم ان يكون ما خارجاً عن التعريف بالاعم عند القدره قال بعض الماكرهه وانما
 على هذا ان التعريف نسوب الى الفاعل بل هو مجرد التعريف بالاعم قوله فيتعرف تعقلاً آه حاصله ان تعقل الخير سلب مخصوص متعين فيتعرف
 تعقلاً على تعقل السلب المطلق ضرورة ان المتعريف عبارة عن اطلاق والتخصيصية تعقل الكل بدون الجزم في تعقل السلب الخاص لا يمكن بدون
 تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيما نناقش ان يقول ان العدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى العدم
 المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص يقع الوجود الخاص لان خصوصية
 العدم انما تكون بالاضافه الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم العدم المطلق المتعريفية الاضافه الى الوجود والمطلق فان العدم المطلق سلب
 الوجود والمطلق فهو موجب انتفاء جميع نكاح الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود الخاص انتفاء جميع نكاح الوجود لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص
 بسلب خاص لا يستلزم سلب المطلق فكل ما كان العدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وهو ليس
 اكمل بل العدم الخاص اي سلب الوجود الخاص اعم من العدم المطلق اي سلب الوجود والمطلق وجوابه موقوف على تهديد مقدمته هي ان المطلق
 يلاحظ على وجهين الاول ملاحظة الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق والعموم قيداً للملحوظ والا لا يبقى المطلق مطلقاً بل
 يكون مقيداً للاطلاق والعموم بل بان يكون عنواناً للملاحظة ونحو حقيقة فيكون قيداً في الملاحظة والعنوان قال في الحاشية وهذا لا اعتبار
 بتحقيق تحقق فرد لا يتحقق بالانتفاء جميع الافراد تحقيقاً للعموم وهو موضوع القضية الطبيعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر قدوة وجهين الاول ان
 القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعة امر فردي ماخوذ بشرط الوحدة الزمنية مع قطع النظر عن الشخصيات ولذا لا يسري اليه حكم الافراد فكيف يتحقق
 بتحقيق فرد وكيف يتحقق بالانتفاء جميع الافراد والثاني ان المحشى قد صرح ان الكليات من المعقولات الثانية وانما عارضته للمهية بشرط الوجود والفردي
 والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجباً في الخارج بوجوه فرد والمحق في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة بالي قد ان
 معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد صحيح لان تيزج الذهن منه الطبيعية وليصفا
 بالاطلاق بخلاف موضوع المهية فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجود موضوع المهية بعين وجوده ولما وجد بعين وجوده فرداً
 بانتفاء قطعاً لان هذا الانتفاء ارتقاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجوداً في الذهن بوجوه فردا عن وجود الفرد بعد انتفاء
 نحو تحقيق تحقق فرد يعني انه يميز عن الفرد المتحقق ولا يتحقق بالانتفاء لان انتفاء ليس ارتقاء لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة
 نعم لما كان الفرد منشأ الانتزاع فلو انتفت جميع الافراد لا يكون له منشأ انتزاع اصلاً فينتفي بالانتفاء جميع الافراد فان وقع الايراد ان والثاني
 ملاحظة من حيث هو ومن غير ان يلاحظ على الاطلاق قال في الحاشية وهذا لا اعتبار بتحقيق تحقق فرد لا يتحقق بالانتفاء فرداً لعدم احتداد العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المتعلقة بشئ او رده عليه بعض الماكبره او الالهانه لو كان الامر كذلك كان رده مجازا لوجوده فلا يكون نقيضا
مع انهم قالوا ان يقع كل شئ نقيضا وثانيا بان ان يرد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفائه بانتفاء فروضه كقوله تعالى فلو لم يكن انتفاء الحقيقة
بالكلية لان وجوده وفروجه وان لم يرد بالانتفاء انتفاءه فلا اختصاص له بشئ من حيث هو بل يرد في شئ اطلاقا فيكون الوجود ان وجوده بوجود
فروضا لا بكونه وجودا منفردا انتفاءه انتفاءه في الجملة فلا فرق بينه وبين انتفاءه وانتفاءه العلم ان وجوده مجازا مع رده باعتبار فروضه فلا
يلزم ان لا يكون رده نقيضا للمراد بانتفاء موضوع المتعلقة بانتفاءه انتفاءه في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المتعلقة في الجملة بانتفاء فروضه وان
موضوع الطبيعة معنى شئ اطلاقا فلا كان موجودا في الذهن لوجوده ومغاير لوجوده لم يكن انتفاءه انتفاءه له فاما ينفي اذا انتفت جميعه من شئ
استزاعا معنى جميع الافراد ونها هو وجوده والفرق بين مطلق شئ وشئ اطلاقا اما توهم بعض الناس من ان مطلق شئ يرجع الى افراد المنتشرة على اطلاق
يرجع الى الكل الطبيعي قبل كل نشأه التوهم اما تفرق في الاصول ان يعرف بلام الصلة التي يرد بها افراد الماهية وملك النكرة تدل على الفرد المنتشرا
بحسب الموضوع او بحسب الاستعمال لكن الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما تدل على الافراد دون الطبايع الكلية وموضوع المتعلقة بمعنى مطلق شئ
كذلك فيرجع الى افراد المنتشرة واما قيل ان مطلق شئ متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما لو وصف انسان ما بالتعدد
كذلك مطلق شئ فيرجع الى افراد المنتشرة بخلاف شئ اطلاقا فانه واحد بالذات بالوحدة البهيمية الذاتية ولا يتصف بالتعدد بل بالكلية فغيره لا يلزم على هذا
القول ان لا يكون بين جملة القدر والمشتاخرين فرق بحسب المعنى وثانيا بان مطلق شئ يرمي بالاعتبارات كلها فيشمل الشئ المطلق ايضا ومن ثم يصح
بصدق محله القدر او بصدق الطبيعة بخلاف افراد المنتشرة فانه لا يصدق سالبها الا بصدق السالبة الكلية لان السلب لا يورث على الفرد المنتشر
يقضي السلب الكلي ضرورة ان سلب شئ عن افراد المنتشرة لا يصح لما اذا سلب عن جميع الافراد ان السالبة المتعلقة القدرية تصدق بصدق
البهيم وثانيا بان يلزم ان يكون الحق الذي موضوعه مطلق شئ شخصية لا محله لان افراد المنتشرة حيزي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق شئ لما
انقسم الى الكلي والجزئي ويحيز في جميع الاعتبارات كان محلا لكل واحد من الاعتبارات على البديهة فكان كالفرد المنتشر على كل واحد من الافراد
على البديهة فلم يرد ان مدلوله افراد المنتشرة يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبيعي عبارة عما هو موضوع للكلية وله اعتبارات ثلاثة احدها شئ بطريق
فالكل الطبيعي اعلم من شئ اطلاقا وبعد تبيينه هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال في المطلق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث هو عدم والا
سلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب الوجود اطلاقا لان سلبه لا يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو وجود
فلسفيا سلب الوجود الخاص يستلزم سلب اي سلب مطلق الوجود لان سلبه يتحقق بانتفاءه وفروضا ايضا كما انظر في ما قبل فالحكم اطلاقا لا يكون
في كلام المص سلب لاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ للاطلاق اي ان المراد بالعدم المطلق في كلام المص مطلق العدم
اي سلب مطلق الوجود ولا يلزم للمعدات الخاصة التي هي عدلها الوجودات الخاصة تحقق سلب حقيقة شئ حقيقة الوجود من حيث هي
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص عني سلب الوجود الخاص مستلزما لعدم المطلق فان المراد من مطلق
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وبهذا اي بما ذكر من ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق فيلزم ان
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافية واحدة واي اضافية سلب الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اضافيتين احداهما في السلب وهي

إضافة السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي إضافة مطلق الوجود الى زيد شأوان احد المضافين وهو مضافية واحدة مطلق
 للمضاف الآخر وهو مضافية اضافتان فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق المضاف الى الوجود الخاص وذلك الى اجمال لما يتوهم ان السلب المطلق
 يعني سلب الوجود المطلق اى سلب جميع ما هو الوجود ليس مطلقا للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتيا لخاص اذا اعتبر في مطلق الوجود
 الى مطلق الوجود وفي عدم الخاص بالاضافة الى الوجود الخاص من يدعى الامر فاحتمان لعدم الذي لم يميز فيه الاضافة اذا كان كالك
 فلا يكون احدها مطلقا للآخر ولا ذاتيا له ولا يكون تعقلا اى عقل لعدم الخاص موقوف على تعقلا اى عقل لعدم المطلق واذا قلنا ان المراد
 من عدم المطلق هنا سلب مطلق الوجود اى سلب حقيقة من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق السلب الخاص فيكون ذاتيا له ولا يكون
 موقفا على تعقلا فلا اجمال لهذا التوهم وقد قررنا الدليل اى دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذى ذكره المصنف الى توقف عقل السلب
 الخاص الذى هو التوقف على عقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود وانما يكون تميزه عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على عقل الوجود
 الخاص المتوقف تعقلا على عقل الوجود المطلق لان وجود الوجود الخاص ولا يمكن عقل الكل بدون الوجود فيلزم الدور وهذا لا ينظر ان المراد بالوجود
 المطلق مطلق الوجود والوجود المطلق بالمعنى المشهور ضرورة ان التقيد والاطلاق متناهيان فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق غيرا
 لخاص وكذا التقريرين اى التقرير الذى ذكره المصنف والتقرير الذى ذكره الحاشي لانيان الابطالين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا
 لخاص اذ على تقدير كونه مضافا لا يلزم توقف عقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف عقل الشئ على ما هو خارج عنه غير
 لازم وان يكون الخاص متصورا بالكتلة اذ لو لم يكن الخاص متصورا بالكتلة اى بالذاتيات بان تجعل مرآة فلا يتوقف تصور الخاص على تصور
 العام وعلى الوجود في اختيار المصنف التقرير الاول مبنى التقرير الذى اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص خاصة ان ذاتية السلب المطلق للسلب
 الخاص خاصة مع ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثانى ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ووجه الظاهر ما بيننا وبينه
 فان كون السلب مفهومات محضه من دون ان يكون له مصداق فى الاعيان انظر من كون الوجود كك معنى ان السلب لا مصداق
 له فى الاعيان اتفاقا فتكون مفهومات محضه والاطلاق والتخصيص فيها مجرد اعتبار العقل لحاظ مضافه او غير مضافه والوجودات الخاصة
 ليست مفهومات محضه اذ ذهب البعض الى انها امور مضممة الى الوجودات ومطلق الوجود عرضي لما وقال بعضهم انها عين الوجودات ومع ذلك
 لما فلا تكون مفهومات محضه فلا يكون الاطلاق والتقيد فيها مجرد ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص
 انظر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة بذلك ينبغي تحقيق المقام قوله وانجاب آه اعلم ان حاصل الدليل المورد والامتناع تصور كونه الوجودات تصور
 كونه الوجود مستلزم تميزه عن غيره وتميزه عن غيره سلب خاص يتوقف تصور على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على
 تصور الوجود المطلق كما تصور الوجود موقوف على نفسه فيلزم الدور وحاصل جواب المصنف ان تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره ولا يستلزم
 تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لان النفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور واجاب الحاشي عن هذا الدليل
 اولها بانقضاء الاجالى وهو قوله وايضا لو تم هذا الدليل لمل على امتناع تصور الوجود وعدم بالوجوب ان استدلال قائم بتصور الوجود وعدم
 بالوجود وجهه والالتزام عليه ان تصور الوجود بالوجوب يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور السلب

المطلق موقوف على تصور الوجود كذا تصور لعدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور النسب المطلق انتهى وهو العلم
 من لزوم الدور وثاني بالحل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فلما قيل الزام الدور وانما قيل على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه
 وبهذا ما اختلفا فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكثرة والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف متمايز للموقوف عليه فلا يلزم الدور
 وفيه ان كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التمايز بالجهة لا بالجهة من تروم الدور والاشارة بقوله وايضا التصور لا يصدق الوجود
 مستلزم التميز فتخرج عليه فان تصور يلزمه والتميز لازم له فثباته لازم هو توقف لازم الشيء اي التميز على ذلك الشيء اي الوجود ولا استقامة القيمة
 والحاصل ان تصور الوجود مستلزم تصور التميز الموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الا توقف لازم الشيء عليه والاستقامة انما يلزم لو توقف تصور
 الوجود على تصور التميز وهو ليس بالزام وايضا الدليل لو لم يدل على امتناع جميع التصورات لان تصور كل شيء يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب
 مخصوص تصور موقوف على تصور النسب المطلق الموقوف على تصور الوجود والمطلق وتصوره متنع بالدليل المذكور والموقوف على التميز متنع فتصور
 كل شيء متنع فتصوره مطلق آه يظهر من اى من قول الشارح لمشاكلة اعتبارها بالتحقيق ان المطلق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة
 وعلى الوجود والربط الذي هي نسبة الاماكنية التي في مرتبة الحكاية ويقال لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز وجه الظهور ان الاطلاق
 من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اى بيان قولنا ان المطلق الوجود آه بان الموضوع لماى الوجود الذى يطلق على وجود
 الشيء في نفسه وعلى الوجود والربط ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفردة فهو وجود الشيء في نفسه لا اعم منه
 ومن الوجود والربط فلهذا انقسم ذلك المعنى الى وجود الشيء في نفسه والوجود والربط يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقلا
 فهو الوجود والربط لا اعم منه ومن وجود الشيء في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما ولا شك ان المطلق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة
 ولم يشبث الاطلاق على الوجود والربط من الالفة ليكون مشتركا فلهذا وقع الاشتباه في كون الوجود والربط موضوعا له وكان الاطلاق على الوجود والربط
 على سبيل المجاز لا اقرار في موضوعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك محمول على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وبهذا كلام من وجده الا
 ان ما ذكره الحاشي جازي في جميع التقسيمات او يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان
 الحيوان لما في نفسه ناطق او غير ناطق لا يستلزم ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان
 لزم الاستقامة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم الفرد الى الاداة وغيره بالنظر الى الاستقلال وعدمه
 بانه ان كان غير مستقل فهو عين الاداة فلو انقسم المفرد الى غير ما يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون
 اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شيء من مخصصات المقسم ذاتي له ولا من لوازم هية فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة
 وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كل ما بل في
 بعضها مستقل في بعض آخر غير مستقل فان لم يجز الاعمال بحسب اقتضاها بالامور المتقابلة لتحقيقها في افراد متعددة متصفة بصفات متنافية
 اجيب مثله هنا ايضا الثاني انه لو تم هذا البيان لا يقتضى ان لا يستقل عن الاستقلال في ذاته في لفظ آخر وهذا مناف لما سبق منه ان القضية
 الاجالية عين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفصل الثالث لان الاستقلال وعدمه تابعان لهما اختصا فمجرد ان يكون المعنى الواحد باعتبار الملا

بلازمة مستقلة باعتبار الملازمة بالشيء غير مستقل فيكون منى واحد مشترك بينهما وان لم يكن غير مستقل فيحتاج استقلاله في الحائط آخر
وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في الحائط وجودا رابطيا بمعنى ان نسبة الوجودية في الحائط آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العاقبة
والنسبة من مقولة الاضافة والاول ملحوظ على ان الاستقلال في والثاني الملحوظ على ان النسبة في هذا ان الحائطان ليسا الامور واحد بل للمعنى فالوجود
عليهما بالاشتراك الفعلي او بالتحقيقه والحياز لم يكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود رابطيا بمعنى وجود العرض شيئا واحدا لانه وجود
في نفسه ورابطيا ايضا بمعنى انه للغير مثال قوله فيكون العلم الخ اعلم ان الاستدلال اللازم من الدليل هو اجتماع اثنين عني وجودا في
والوجود والتصور في النفس واجاب المصنف اوله ان الوجود والعدم في ذاتهما ليسا في حصول صورة الوجود في النفس ممنوع بل يكفي في تصور
الوجود وجوده للنفس يعني ان النفس الوجود حاصل للنفس لا نصفه للنفس وعلم النفس بذاته واصفاتها حضورى وواحد عرض عليه كشي
بوجوده الاول قال انت غير بان الوجود امر متزاعى وعلم الانتماعيات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود والاعلم الحصول في ذات
ان علم النفس بذاته واصفاتها علم حضورى فليس على الملاحقة بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما لو كان الوجود في ذاته كذا في الحائط
قد ذكر سابقا ان هذا القائلين بكسبية الوجود والتحقيق ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاحتراض بان الوجود امر متزاعى فلا يمكن ان يعلم
الا بالعلم الحصولي والثاني ما بينه بقوله وان فرض كون الوجود والحاصل معلوما بالعلم الحضورى فالوجود والاطلاق ليس كالكسبية انه ليس معلوما
بالعلم الحضورى لما لان العلم الحضورى لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكميات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعة النظر عن الشخصيات
فعلم المطلق لا يكون حضوريا ولما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وبعض عرضيات اى عرضيات المتزاعية علم حصول
ولذلك الخلاف في بساطة النفس وتجربا مع انها معلومة بالعلم الحضورى قال في المشيئة يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم
الحصولي وقع الخلاف في انها بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضورى لم يقع اختلاف في بساطتها وتجربا لان العلم الحضورى
بشيء اى غير متزاعى على النظر والافا الحضورى ليس بربيعا ولا نظريا لان انتصف بالبداهة والنظرية انها علم الحصولي الحادشا والعلم الحصولي
القديم والحضورى لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضيات اى عرضيات المتزاعية كما تجرد وان كان معلوما بالعلم
الحضورى لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردا واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحصولي
والسرفية انها حاضرة عند هاس حيث الاجال دون التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة باشخص مشتملة على جميع
ذاتياتها وجميع ما يحل عليها من العرضيات فالحاضرة هو هذا الشخص وهذا هو الاجال فلو تمكشف بالعلم الحضورى واما ذاتياتها وعرضياتها
في متحدة مع وجودها بحيث لا امتياز بينها الا بعد التفصيل والتحليل مع ان التحليل يكون علميا بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون
العلم حصوليا بقى بهذا الكلام وهو انه اذا فرض ان الوجود والحاصل الذي هو علم الحضورى فلا بد وان يكون مطلقا معلوما
بالعلم الحضورى لان الوجود والحاصل المتزاعى ليس مقبدا وعلمه ليس الا تفصيليا فلهذا بدون علم المطلق مما لا يمكن اصلا وما اشتبه ان العلم
بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وعوارضها المتزاعية علم حصولي فهو مختص بالعلم قد يكون تفصيليا لا فيكون المحل معلوم الحضورى
معلوم الحصولي فتأمل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود ولان من يقول بالتشاع ادراك حقيقة لا يقول بانها مكان تعقلا بالعلم

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بنفسه على تخو قيا م الاعراض وقيام الوجود بنفسه ليس كحسب ظلا يلزمهم الاستحالة لعدم فقد
الاعتبار بينهما فلما يلزم الاستحالة لم يكن الوجود قائما بهما على تخو قيا م الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع الاثنين اذا كانا
عرضيين بل ان قيام الاعراض بهما كان انضماميا او تنظريا قيا م حقيقي بل ان وجودهما معا لوجود المحل بخلاف الوجود لان وجود الاثنين
وجود المحل لكونه مشترعا عن نفس الذات كما سيجي ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قيا مة قيا مة حقيقية بل قيا مة قيا مة مجازي والا لاي لوكا
اتصاف لنفس بالوجود على نحو الاتزان واتصافا بصورتها العلمية على نحو الانضمام فتبطل اتصاف النفس بالادوات والاشياء
لانها من تصور رتافيلزم اجتماع الاثنين اعني اوصافها القائمة بها انزعاعا وصورها القائمة بها انضماما واذا رتافيلزم اجتماع الاثنين
ان يكون قيا مة بالمحل نحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع الاثنين لستحيل لان اتصاف النفس بصفاتهما الانضمامية من حيث قيا مة بهما على
وجود الانزعاع ولصورها من حيث قيا مة بهما على وجود الانضمام فلا يلزم اتصافهما بصفاتهما الانضمامية بل يلزم اجتماع الاثنين وفيه انه لو كان قيا مة
بمحل واحد على نحو واحد متعاضدا لزم بطلان اتصاف النفس بصفاتهما الانضمامية لانها من تصور رتافيلزم قيا مة التبيين والتبيين على
ان المعروف هو الوجود الخارجي سواء كان نفسه وغيره فان لفظ العيين كما سيجي مقابل لمعنى ومقابل الغير كقيا مة الزمزم والضميمة والتبيين
اولى ما ذكره الشارح يخرج الاعراض عما ذكره كونها داخلية في الوجود بنفسه بخلاف التبيين الذي ذكره كشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه
هو الوجود المحمول سواء كان نفسه او الموضوع والوجود وغيره لمعنى الرابطة الغير المحتفل فيصيرون الترجيعين واحد ولا يتافيه قول الشارح
ولما هو اعم منها كما ستعرف قوله ولما هو اعم اه انظارهم من كلام الشارح ان المراد بالوجود بالغير الوجود المخصوص بالاعراض ما في حكمها
وان كان المراد منه الوجود والرابطة بالمعنى المشهور لمعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول اي قوله ولما هو اعم منها في بادي الرأي حقيقة
الامر ان الوجود ليس معنى مشترك بينهما اذا اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى معنى الرابطة بطريق الجواز كما عرفت انفا فليس للوجود
معنى شاملا حتى يصح فيه وكذا عدم ليس معنى مشترك بين الوجود في نفسه والعدم الرابطة والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه
المجرد والخارجي الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الوجود بالغير ان نسبة الغير المستقل معنى قوله ولما هو اعم منها ان ليس معنا معنى اعم منها
حتى يراد فانهم قوله والمنقسم اه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للوجود قال في الحاشية لم يجعله تعريفها آخر صيرى لان كلامها في
كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفصل المنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الموجودات الى اجزاء وقسم معروف واحد ولا يصح
يكون تعريفها واحدا لا غيرا كل منها عن الآخر انتهى قوله ولما هو اعم منها اه اعلم انه يجب ان يحل في التعريفات عند الجمهور فالمبدأ ان صدق احد
على الآخر صدقا ذاتيا ومكمل مشتق الذاتى تعريف المشتق الآخر فيقصد منه التحديد كما في التعريف الاول ويكون تعريف المشتق مفهوم مشتق
آخر تعريف المبدأ بالمبدأ قال وفي ذلك ان تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احد
على الآخر صدقا ذاتيا فان صدق احدهما على الآخر صدقا عرضيا فيقصد منه التبريم ومع ذلك قد يكون تعريف المشتق آخر تعريف المبدأ
بالمبدأ كما في مكرر التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر صدقا فالمحل بين المشتقين اما ان بين المبدأين علاقة المقارنة ويحتاج
في تعريف احدهما الى الآخر كفى في التمييز المقصود فيقصد منه تولد المبدأ كقول رساله كذا صاحب الكاتب ولان بين المبدأين علاقة علمية

بالعلمية سواء كان احد باعبارها لا فيكون محتمل ان يكون لها في التعريفين الاخيرين اعتبارا على هذا الشكل ان تطبيق تعريف مشتق
شعر على المبدأ الثاني في التعريف الثاني والثالث قد عاقت الصفات المذكورة على الوجود والوجود على انه تعريف للمعروف والمنقسم الى الفاعل
والمتفعل مثلا شعر بان الوجود والوجود لا انقسام اليها وكذا صفة العلم والاخبار فلا يرد ان تعريف الوجود بانقسامه الى الفاعل
ان العلم يخرج عنه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصفة العلم والاخبار لا تقارر العمل ولا ما قال المحقق الدواني ان كون تعريف مشتق مشتق
تعريف المبدأ بالاصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مقصود من تحديد مشتق بمشتق معادل الشرح في حواشي شرح التوفيق لا يخرج
المعروف مثل ما قيل في مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم مشتق اشتقاق معلوم لكل من يعرف المصنف فافهم مفهوم الوجود وعلم مفهوم
المعروف وان قيل فلو احتاج الوجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود الى تعريف الموجود وبالثابت العين تعريف بالحقبة
للموجود بالثبوت العين لا الاحتياج الى التعريف وكذا تعريفه بايكون ان يخرج تعريفه بغيره بالامكان انتهى فليس المقصود منه ان
تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالكلية بل غرضه ان يعرف المشتق بشيئ فوجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان
يؤخذ منه تعريف المبدأ سواء كان بالمبدأ المشتق عليه مشتق او بآخر مفهوم منه وهذا عام جاري في كل تعريف حد كان او ساقلا يرد
ما قال العلامة القوشجي ان تعريف مشتق بمشتق يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم مشتق بمشتق ويوجب ان يكون
تعريف المبدأ بالمبدأ الثاني ان يقصد تعريف مصدق عليه مشتق ويكون مشتق يعرف عنه اذ تعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل
والمتفعل من قبيل المثالي اذ لا يمكن ان يقصد منه تعريف المبدأ بالعدم صدق الانقسام على الوجود فخرج لا يكون تعريف مشتق بمشتق
تعريف المبدأ بالمبدأ او بعدد الوجود وظاهره ان ليس مقصوده ان تعريف مشتق بمشتق تعريف المبدأ بالكلية والانقسام وان لم يقصد
على الوجود ولكن يمكن ان يؤخذ تعريف الموجود من انقسامه بوجه كما صرح بهنا وما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة ان مشتق مشتق
على امرين المبدأ او مفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن الفقه فلو كان في اشتق جهالة كان من جهة العمل بمفهوم الصيغة فلما احتاج
الى التعريف كان من جهة مفهوم الصيغة وان يخرج ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ بالكلية معلومين والجهول انما هو المركب كما في مسائل الهندسة
ليس بشي لان المعلوم من متن الفقه انما هو مفهوم المبدأ لا الكنه والكنه محتاج الى التعريف الصناعي ولو كان كلاما معلومين لم يحتج الى
التعريف من ان الامر ليس كذلك فلما احتاج مشتق الى التعريف لم يكن الا جهالة المبدأ فافهم قوله فان الجمهور يعرفون معنى
الوجود لوجوبه يتنازع عند جم من الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس يعرف ان يقول الجمهور يعرفون معنى الوجود والوجود المقصود تعريفه بالكنه
وبهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاخفى فان الواجب ان يكون بين الثبوت والعدم
وكذا الرسم لم يرد معنى ان التعريف حد كان او ساقلا يوجب ان يكون بين الثبوت والعدم وهذه الامور ليست بنبية الثبوت للوجود فكيف
تكون هذه الامور معرفة علم ان كون الخمين الثبوت مطلقا للوجود سواء كان الوجود متصورا بالكنه او بوجبه يتنازع اعاده ليس بظاهر
او كونه بين الثبوت والعدم اذا كان الوجود متصورا بالكنه ظاهر لكنه ليس بياض قال الشيخ في السياس الشفاء الموجود والشيء والضروري معانيها
يترسم في النفس ارثا اوليا ليس فلك الانقسام مما يحتاج الى ان يحلب باشياء يعرف منها ثم قال داولي الاشياء بان تكون

متصورة لانفسها الاشياء المعادة للمور كالموجود والشئ والواحد والاشياء والاشياء لا يمكن ان يكون شئ منها بيان لادعائه في شئ من شئ
 منه وان ذلك من محال ان يقول فيها شئ ما في المنطوق كمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا ومنفعلا وهذا ان كان حلالا فمن
 اقسام الوجود والموجود يعرف من الفاعل والمنفعل وجوه الناس فيصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة ان يكون فاعلا ومنفعلا
 وانما الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك اسي ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من لم
 ان يعرف الشئ الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى ثبت وجوده باله قال المصدر الشيرازي في حاشي الهيات اشقا من غير ان يكلاما هو
 بعض الناس على اشئ من ان يعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجتي الى قياس لم يتفكر في الفاعل ان الفاعل ليس من الامور
 التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من ابي جنس من المحسوسات وباتية حاسة تقع ادراكها وعجب من هذا ان اشئ
 قد نرى في الفصل الاول على مساندة محض قال علماء الحس فلا يعرف الا الى الموافقة وليس اذا توفى شيئا ان حجب ان يكون احد سببا
 للآخر ونوقش فيه بان المعروف ان يقول مرادى بالفاعل والمنفعل فيقال في المعروف انه فعل كذا ونفعل عن كذا ولا شك ان الفصل
 والافتعال المعرفي يكون بهيما محسوسا الاتري ان المجموع حتى الاشياء القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون ان زيدا فعل
 كذا ونفعل عن كذا والنار يخرج الحطب والاشئ يبرده وغير ذلك انهم السببية والمبينة الحقيقية هي التي ذكرها اشئ من قبل انها ليست تدرك
 بالحس بل الحس يدرك الموافقة فقط فاعا قال ان مدك اسي حس فمجا بان مدك الحس الذي يدرك الموافقة فانظروا بان يقول بان
 مراد اشئ انه لم يتضح ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس فتأمل قوله وايضا اده علم ان قول الشارح
 وايضا اثبت يراون الموجود والشبوت الوجود فلما اصبحت تعريفه بتعريف حقيقة وجوده لا يطل هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف
 بها الوجود وتعرف حقيقة اشتاخرة عن الوجود فلا اضطررا لحجب الى ذكر الوجود وما يراونه من معرفة الوجود متقدمة على معرفتها فكذا الوجود لا يطل
 هذه التعريفات اذا كانت حقيقة لكونها ووريه او وجبه اخرى غير الوجود السابق لكونها تعريفات بالاضحى منه ضرورة كون هذه الامور اخص بالنظر
 الى الوجود وها تروى يد يمنع الخلو الامكان اجتماعا وبهنا ينفذ ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان على احتياج
 اليه في الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود ومعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود اعملي منها ولما كان
 ههنا منطقتان يقال ان الفاعل ليس هو الموجود والموثر بل هو الموثر والى كان الوجود لازما له وكذا المنفعل المتاثر وان كان الثاني في نحو
 فلم يلزم الدور ولا التعريف بالاضحى اذ لم يوضع الوجود ولا ما يراونه في تعريف هذه الامور وقوله وحاصله اى كلام الشارح التبيين على انها
 تعريفات للوجود بما هو متاخر عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود وما يراونه فانه اذا سئل عن الفاعل
 والمنفعل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذلك منفعا قيل في جوابه لان وجوده قبل وجوده اولا وبعده وكذا اذا سئل قيل لم صار هذا محسوسا
 قيل في جوابه لانه موجود متصف بهذه الامور وان لم يكن الوجود داخل فيها لكونها متاخره عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد
 يقال يمكن الجواب عن السؤال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يراونه فيقال في جوابه من قال لم صار هذا فاعلا وذلك منفعا لانه
 لما كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفعا اولى هذا القياس فلا اضطرر في اعتبار الوجود وما يراونه في تعريف هذه الامور فانهم

او ممكن اجزاء الترد في الخصوصيات ليس وجبا الزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك اسبب تعلم ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات
والغيره قد تبدل اعتقاد كونه مكانا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق في ثابته لم يتبدل ولم يتغير فلم ان الوجود مشترك
بين الخصوصيات وليس عندها بالجملة الترد في الخصوصيات ثابتي استمرار الجزم بشئ اذا كان عيناً او مختصاً بها لان تبدل الخصوصيات عين
تبدل ذلك شئ ما يستلزم له وادور عليه بانه لا يلزم من الجزم في شئ مع الترد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص في نفس الامر
بجواز ان يكون شئ عيناً شئ او مختصاً به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص في جزم في احد ما وتيرة في الآخر ثم لو كانت العينية
والاختصاص معلومين لزم ما ذكره المستدل واما على تقدير كونهما مشکوكين فلا يتم اصلاً واجاب عنه المحشي بقوله تفصيله ان الوجود لو كان
عيناً لخصوصية قال في الحاشية المرد بالخصوصية العينية بالخصوصية تعبير المحشي بوجه آخر او مختصاً بها لكانت العينية والاختصاص
او مشکوكين او كان عدماً معلوماً او كانا غير متصورين اصلاً فانهما احتمالات على الاول اي على تقدير كون الوجود عيناً لخصوصية
او مختصاً بها مع كون العينية والاختصاص معلومين الترد في الخصوصيات يستلزم الترد في الوجود ضرورة ان الجزم بامرئ في الترد فيما
علم عينية واختصاصه له يعني ان الجزم بامرئ يستلزم كونه مجزواً به والترد في جميع خصوصياته يستلزم عدم الجزم به فلا يتحقق الجزم عند
الترد في الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها على تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلى الثاني اي على تقدير كون الوجود عيناً
الخصوصية واختصاصها مع كون العينية والاختصاص مشکوكين الترد في الخصوصيات وان لم يستلزم الترد في الوجود من حيث
هو لعدم المناقاة بين الجزم بامرئ والترد فيما يشك عينية او اختصاصه يعني ان الشك عبارة عن تجرؤ بثبوت شئ ونفيه عنه
فيمكن ان يقع الترد في المختص به والجزم بامرئ يشك في اختصاصه مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافي هذا الجزم لانه لا يتر
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم الترد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية
والاختصاص لكنه اي الترد في الخصوصيات يستلزم الترد في الوجود من حيث انه عين او مختص اي من حيث احتمال العينية والاختصاص
لان الكلام في صورة الشك هنا نظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم الترد في الخصوصيات الترد في الوجود وبالنظر الى الاحتمال الثاني
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع الترد في الوجود اصلاً وهنا كلام من وجده من ان الجزم بوجود الجسم وترد في كونه نفساً لا يختص
بالجسمي او كونه مركباً من البهولي والصورة او كونه اجساماً صغاراً صليقة او كونه مركباً من اجزاء لا تتجزى فيلزم اشتراك الجسم في هذه الخصوصيات
واجاب عنه بعض الاكابر قه بالجمم بالوجه الجزم به قبل قيام البرهان مع الترد في الخصوصيات معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث
لو تحقق اي خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود لكن لما قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصوصيات عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والما
يلزم عدم اشتراك الكلي بين افراد الواقعية اذا من كلي الاول بعض افراده متعينة فاستحالة بعض الخصوصيات لا يمنع الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية كما زعمه على ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنى انه لو تحقق اي خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليها الجسم
المتصور ثانياً على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات ايضا كما لا يخفى ومنه ان النظر الى احتمال العينية لا يوجب صراحة

الجزم ثم دليل قبيح لاجب انقلاب التردد جزا لا اترى ان احتمال كون الجسم عين مجموع البيوتى والصورة مع التردد في وجوده المجموع لا يوجب
 انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل لو ثبت العينية والمجموع المركب المذكور لانقلاب التردد الخارج في هذا المجموع الى الجزم به واجب عنه
 بعض الاكابر رفته بان اشئ المجزوم به لا يمكن جزؤه اللبان لا يبقى فيما احتمال النقيض اصلا فاذا جزم وتردد فيما يشك عينية او اختصاصه
 فقد ثبت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به ويجوز عن العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل اشتغال المجزوم به وهذا ينافي الجزم بل
 المورد جزم ان المراد بمجموعه لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود حين ظهور العينية
 والاختصاص فادرك في ذلك الخميني يكون الخصوصية مجزومة ونسري العقين الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترددا
 فيه لمران ترو والخصوصية على الوجود وليس ككبل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال
 فلا بد ان لا يكون عينا ولا اختصاصا بل مشتركا وعلى الثالث اشئ على تقدير علم عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات ثبت اصل
 المدعى اي مشترك الوجود معنى لانها اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشتركا نعم لو كانت العينية والاختصاص
 معلومتين لا تقع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض من كون الوجود عينا بالخصوصيات او اختصاصا بها قال
 في الحاشية لانه يلزم الجزم بوحدة الوجود مع فرض تعدده اشئ بيانه ان الوجود ولو لم يكن مشتركا معناه لا يكون عينا بالخصوصيات او اختصاصا
 بها ولا ريب في كون الخصوصيات متعددة فيكون الوجود واليه متعددا فيلزم الجزم بوحدة الوجود مع كونه متعددا على الاحتمال الثالث
 على تقدير كون عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصوصيات معلوم على هذا التقدير
 فيلزم الجزم بوحدة الفروض العينية والاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود في الاضروة ان تعدده يستلزم الجزم بتعدده فيكون
 الفرض المذكور محال او بالجملة يلزم منه كون الوجود معانرا بالخصوصيات مع ان الفروض عينية بالخصوصيات او اختصاصه بها فيلزم محال
 الفرض وادرك عليه بان كان المراد بمجموعه عدم العينية والاختصاص الجزم به جزا مطابقا للواقع فالترديد غير حاص ولا يمكن ان يكون
 عدم العينية والاختصاص بخروا جزا غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا نسلم انه ثبت اصل المدعى فان المدعى مشترك
 الوجود في نفس الامر لا اشتراك في جزم العقل وان كان جملا كما فلا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا ما قال في الحاشية لان الفرض
 تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجب بل جزم العقل بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر لوجوب الجزم
 يكون الحكم بامتناع الوجود صاوقا في نفس الامر وهو خلاف الفرض واتفاق العقلا على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا
 لا تقع الامان عن الاحكام الصاوقة المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع
 لجواز ان يكون مبناه على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل الجازم بكونه
 ان يكون هذا الجزم جملا كما على الرابع اي على تقدير كون العينية والاختصاص وعدمهما غير متصورين اصلا ثبت امتناع الجزم في
 الوجود مع التردد في الخصوصيات تماثل في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب لمحي بالواحد واستمراره مع التردد في الخصوصيات وتبدل
 الاعتقادات يستلزم ان يكون المجزوم به معنى واحدا وذلك ينافي كمال التقديرين اي عينية والاختصاص انتهى معنى انه على تقدير

العميقة والانتصاص يكون بالوجود متعدد في نفس الامر وذلك ينافي الجزم بحسب المعنى الواحد واستمراره مع ذلك التردد ذلك ان تقول
 في بيان اللزوم اى لزوم امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات انه لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
 الا بان يمكن فرض الاشتراك بينها لئلا ينافي ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود معنى واحدا مشتركا بين
 الوجودات فلو كان الوجود معان متعددة لا متع الجزم مع التردد في الخصوصيات ضرورة ان انتفاء اللزوم يستلزم انتفاء الملزوم
 فلما يكون الوجود معنا واحدا ومختصا بهما بنسبته المطلوب من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يرد عليه ان هذا التقدير يحتاج الى كون
 العميقة والانتصاص معلومتين واما اذا لم يكونا كذلك فلا يتم اصلا محتاج في دفعه الى التفصيل المذكور اذا الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد
 واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم كون الموضوعين الجزم صحيح الاجتماع مع الاشياء المترددة فيها فيمكن فرض اشتراك اشياء الجزم
 بينهما بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور يعنى هنا كلام من وجبت الاول انه يجوز ان يكون للوجود معان متعددة وكل منها قابل
 للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم كمن يجهل يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات لانه خارجة وبكيفية
 لم يحصل الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لان نفس الامر وثاني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان يكون جملا كليا
 فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل يمكن تقدير الدليل المذكور في المتن بان كثير ما يكتم وجود امر مع التردد في خصوصيات
 حكما صادقا فلو لم يكن الوجود معنى مشتركا كانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن تقريره على تقرير ذلك الدليل في صورة التنبية بان كل احد ترد
 في الخصوصيات ويجزم معنى الوجود ولو لم يكن الوجود مشتركا لا متع الجزم مع التردد في الخصوصيات والتالى بالبداهة والتنبية على بطلان قوله
 فوجدة هذا المعنى حاصل لكل احد وكذا في كل ذهن مع التردد في الخصوصيات لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على
 وجه الاجتماع او على وجه البدلية والدعى اشتراك على وجه الاجتماع فليثبت المدعى واعلم انه لو قرر الاستدلال بان الجزم يصدق الوجود على
 الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعلق من الوجود شئ يجامع كل خصوصية وتلك الخصوصيات موجودة معا والوجود
 يصدق عليها لم يرد هذا الايراد اذ قد يلزم الاشتراك اجتماعا لا انفعا للوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منشأ وكان له
 حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة تفصيلا ان الفرد المنشأ يطبق على معينين احدهما فرد غير معين من الكلى اشئ غير معين منه
 بحيث ينطبق على كل شخص منه على سبيل البدلية دون الاجتماع كمسوس الطفل في مبداء الولادة اذا اعتبر في مفهومه قيد غير معين اعنى مفهومه
 مضافا الى نوع طبيعي او جنس ككائنات او حيوان او مفناه انسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فيكون ان يكون في نفسه زيادة او
 او غيرهما وثاني ما فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كاشبه الحاصل الضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح لان يكون ايا ما كان من افراد
 الانسان بل هو في نفسه معين لكنه ليس عند العقل ان يكون بينهم على سبيل الشك والتجزؤ الذي لا يكونه غير معلوم التعين فالفرد المنشأ شئ
 معنى اخذ حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود ليس في ذلك الفرد المنشأ بل حقيقة الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد
 ما يمكن فرض الاشتراك فيما على وجه الاجتماع وبما بين هذا الجواب يندفع ما قيل من ان مقتضى هذا الدليل هو ان الجزم بالوجود مع
 التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا بينهما اشتراك الشئ للمرتبة من بعيد بين الانسان والفرد اشتراكا معنويا فانه لا يكون شيا محضا

من بعيد ويجزم بانها بالتحيز المحض المتعين وتقع الترد في انما انسان او فرس فلو لم يكن هذا التحيز المدرك بالوجه الجزئي مشتركاً بيننا لا يتحقق
 الجزم بمرجع الترد في انما انسان او فرس مع انه جزئي لتحقيق الاشتراك في اصطلاحها بعبارة الحق الدعوى بان ترد المستقل به بمعنى على ان
 امر كل قابل للاشتراك في وجوده بالايكون امر شخصياً فاذن وجود الامر الكلي لا يكون جزئياً حقيقة بامكان صورة النقص فان الترد هناك غير متين
 على مثله فالترد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المعلوم على اى فرد يصدق وفي صورة النقص في ان هذا الفرد في اى مفهوم ينبغي حالاً
 فيه عكس ما في الاول وان قرئنا الترد في كون هذا الشئ زيداً او عمراً وغيرهما من الجزئيات فالجواب ان الترد وهناك ليس مبنياً على تجزئ
 الاشتراك الكلية تجزئ الاشتراك المطلق الترد وليس هنا تجزئ الاشتراك اصلاً بل مجرد الترد كما في كل من البيضايات المتشابهة بغير ما
 مع كونه مدركاً بالوجه الجزئي قد يشترط بغيره فيقع الترد في ان هذه البيضة المتشابهة الآن هي تلك البيضة المتشابهة قبل ذلك يوم او تلك البيضة
 المتشابهة قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك الترد بمعنى على الاشتباه لا على تجزئ الاشتراك وذلك كما في انقضاء النقص المذكور لان الترد
 الجزئية الحاصلة من شئ المرئي من بعيد في الذهن مشترك بين شئ الانسان والفرس على سبيل البدلية يعني ان شئ المرئي من بعيد
 وان كان مشتركاً بين شئ الانسان والفرس مثلاً على سبيل البدلية ولكن حقيقة الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع وهو كلى ليس بجزئي
 فثبت ان الوجود اذا كان مشتركاً على وجه البدلية كان فرداً مشتركاً في حقيقة كلية مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اولاً فلان
 حصل النقص ان شئ المرئي جزئي لتحقيق غير صالح للاشتراك لا بد لاولاً اجتماعاً بل تجزئ الاشتراك فيه لاجل الاشتباه ودليلكم جار فيه فانا نجزم
 بالشئ المرئي مع الترد في انما انسان او فرس مثلاً فيلزم للاشتراك فيه ولو بدلالة الحكم لا نقولون به وان اعترضتم بان الترد وهنا ليس الا
 من جهة وقوع الغلط لاس من جهة صلوح الشئ للصدق بحسب لوق يقال مثل هذا يجري في اصل الاستدلال ايضا فها هو جاكيم فوجونا واثاننا
 قلانه لو كان المراد بالفرق المتشابه الصلح للاشتراك بدلالة اجتماعنا فلا يلزم من اجتماع الجزم بالوجود مع الترد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة
 او يجوز ان يكون الوجود امر مخصوصاً ولكن يجوز العقل اجتماعت كل خصوصية لموضوع الغلط فلا يلزم ان يكون حقيقة كلية في الواقع وان كان
 المراد ما يجوز العقل صادقاً على كثير من مشتركاً بينهما بل هو على وجه الغلط فكلون الفرد المتشابهة المعنى فدا حقيقة كلية غير مسلم ولذا قال هذا
 غايته ما يمكن ان يقال هنا قليلاً بل يعلم ان حصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركاً لزم ان يقع الترد في الوجود عند الترد في الخصوصيات
 او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالي بطاها الممازمتان لوجوده لو كان عيناً لما فظاها ان الترد في الخصوصيات هو بعينه
 الترد في الوجود واما لو كان مختصاً به فلا يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مختصاً به وبطلان التالى ظاهر حتى شئ وهو ان هذا الدليل لا يفيده
 الاشتراك الوجود المصدري او يجوز ان يكون هذا المعلوم المجزوم به مع الترد في الخصوصيات عرضياً ويكون الوجود حقائق متخالفات الذات
 ويكون كل واحد منها عيناً او مختصاً بواحد من تلك الخصوصيات الترد فيها مع ان المدعى اشتراك الوجود الحقيقي وغايته ما يمكن ان يقال ان
 انترج المعلوم الواحد لا يكون الا واحداً لكثرة المختصة لا يترشح عنها الواحد فذلك المعلوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب
 ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه امر واحد مشتركاً بينهما فمثل قولهم الوجه الثاني آه هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات
 او قول المصداق الترد في الوجود والى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهري ووجود العرضي وهكذا انقسام الوجودات الى وجودات الانواع ونحوها

يل صير كما على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات كما ان الوجود الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركاً لا يتبع انهم هم عند الترد في الخصوصيات
الاثبات مشترك اى لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات اذ اثبات هذا اشتراك الوجود بين الخصوصيات وقد فسر الشارح بالانواع الموجبة
واشخاصها وهي الوجودات فيكون الوجود مشتركاً بين الوجودات وهما اي مشتركاً الوجود بين الوجودات واشتراكه بين الوجودات متلزام
ضرورة ان اذا ثبتت اشتراكه بين الوجودات اتى به عوارض الوجودات ثبتت اشتراكه بين عروضها تما ضرورة وجود العوارض في المعروضات
فما يوجد في العوارض يوجد في المعروضات وكذا العكس معنى اذا ثبتت اشتراك الوجود بين الوجودات ثبتت اشتراكه بين الوجودات لا اشتراك
الموجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره والاعلى اشتراك الوجود بالشيء مصدرى بين الوجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه
اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ونشأ انشراحه بين هذه الخصوصيات لما عرفت ان منشأ انشراح المصنوع الواحد لا يكون الا واحداً
فيجب ان يكون مصداقه ونشأ انشراحه واحداً مشتركاً بينهما فاقبال والتقسيم تصوير على اربعة اقسام الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على
التفصيل المراد بالملامحة التفصيلية تصور الشيء بخصوصه على وجه يتمايز عما عداه وتعبير بعبارة غير جامعة للكثرة كما يقسم الوجود الى وجودات فردية
ووجودات ممكنة فيقال الوجود وجود واجب ووجود ممكن فالوجود قد لوحظ بوجه يتمايز عما عداه وعبارة غير جامعة للكثرة وكما يقسم وجودات
الى وجودات الجوهري ووجودات العرض فيقال وجود الممكن ووجود الممكن ووجود العرض وليس الغرض من هذا التقسيم بعد التقسيم بل قوله وجود الممكن ونشأ
ثان القسم الاول والغاية في ايراد هذا التقسيم على ان تفصيل لا يجب فيه اعتبار التقسيم بل قد يكون بدون التقسيم البسيط وقيل ان تقسيم الوجود
الى الاقسام يجوز ان يكون ترديداً لا تقسيماً حقيقة كما يقال العين اما صرفة او ذهب او كبريت ولا يجب في الترديد تحقيق معنى مشترك فلا ثبت اشتراك
الوجود ومعنى هذا ان تقسيم فقيهان الترديد عبارة عن الحكم بالتثاني بالوجود المشهورة فلا بد من وجود احد شقوقه دون الآخر وفي الوجود
شقوقه واقع فلما يكون ترديداً بل تقسيماً حقيقة والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال المراد بالملامحة الاحتمالية تصور الشيء بوجه كلي صادق
عليه لاس من حيث الخصوصية فيعبّر بعبارة جامعة للكثرة كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افرادة فيقال وجود كل نوع وجودات افرادة ففي هذا
التقسيم المقسم احصى الوجود وكذا الاقسام لم يلاحظ على وجه الاتيان بل لوحظ بوجه كلي بعبارة جامعة للكثرة الثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال
دون تقسيم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص وجودات الجوهري والعرض الى وجودات الفاعل فيقال الوجود وجودات الاشخاص وجودات الجوهري والعرض
وجودات النواحي ففي هذا التقسيم قد لوحظ المقسم على وجه الاتيان ولوحظ الاقسام الماعلى وجه الاتيان بل يلاحظ واحداني فالمقسم ملحوظ بتفصيله والاقسام
اجمالاً ولا يربط عكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم على وجه الاتيان والاقسام على وجه التفصيل والاتيان كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات اصناف
والاشخاص فيقال وجود كل نوع وجود صنفه ونحوه فلهذا المقسم في هذا النوع تقسيم لاس على وجه الاتيان بل على وجه الاجمال والاقسام ملحوظات
على وجه الاتيان ولذا عبر المقسم بعبارة جامعة والاقسام بعبارة غير جامعة ولما كان المقسم ان يقول انه لا يثبت من وجود التقسيمات اشتراك
الوجود بين الوجودات اشتراكاً معنوياً اذ الوجه الاول لا يدل الاعلى اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهري والعرض لا بين جميع النواحي
واشخاصها ونحوه بقوله ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث بان ينضم الى
قوله الوجود وجود واجب والممكن وجود الجوهري والعرض ان وجود الجوهري والعرض وجودات النواحي وهو التقسيم الثالث ثم ينضم اليه ان

موجود كل نوع وجودات افرادة وهو الثاني في تثبيت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلنا ان كل نوع انقسام الى ثلثي فقط والثالث فقط الى الاول
 قلت كذا لعدم كفاية انقسام التفسير الثاني فقط فلان كفاية انقسامه اليه موقوف على ان ثبت ان وجود الجواهر والعرض لا يكون الوجود الى الانواع
 فيخرج الى انقسام التفسير الثالث ثم ثبت انقسام الثاني فقط اليه واما عدم كفاية انقسام التفسير الثالث فقط اليه فلما ان يكون وجود الجواهر والعرض
 وجودات الانواع وجودات الاعراض وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجودات الاعراض وجودات الافراد اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بوجودات
 الافراد فيخرج الى انقسام التفسير الثاني فلا يلزم انقسامه اليه ويحصل ايضا بالتفسير الثالث على الانقسامين بدو الامر من غير انقسام شيء بان يقال الوجود
 وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور بهما هو الطريق الاول اذ المص قد ذكر الطريق الاول واما الثالث والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله
 وكلما قسم الوجود الى وجودات الانواع واشخاصها وفيه اى في هذا التقسيم نظر لان وجود كل شيء قبل ان ينتزع عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد
 اذ الافراد مناشي الانتزاع الكلي والانتزاع الكلي لا يكون موجودا بوجود متاخر لوجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير
 ان يكون غير ما هو عليه يكون بعد الانتزاع فليس كليا صادقا عليها اذ لا وجود له الا في مرتبة الحكمية الذهنية وهو في هذا المعنى الوجود موجود بوجود
 متأخر لوجود المنشأ فكيف يكون صادقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجواهر والعرض الى وجودات الاعراض وذلك
 لان الحكمي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحرر مضافا او وجودا فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجودات اذ لا يقسم ان يكون مثلي مراتب الاقسام بوجه
 الانتزاع لا تأثير غير كلي ولا افراد بوجود من الوجود فكيف يصح تقسيمه اليه او بدو انتزاعه عنه انه وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجود
 على وجودات الافراد اصلا فلا يقسم الوجود الى وجودات انما جيتت لتتبع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحل المقسم وصدقه ووجه
 على الاقسام وجوابه ان الى اصل في الذهن وان كان له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه لكن المراد بوجود الجواهر مثلا عند تقسيمه الى اقسامها هذا
 المقوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجود الجواهر مثلا مقوم لا صورته القائمة بالذهن ولا شك انه اى
 هذا المقوم صادق على وجودات الجواهر فان كلامنا بوجود الجواهر والافعال يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المقصود بتقسيم الوجود الى الوجودات
 بتقسيمات مرتبة تنازلة من الاجناس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود بتقسيمها بتقسيمات متعددة في درجتها واحدة كما
 وشال اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء
 الا يقسم اليه الوجود ابتداء فلا يراد الاعتراض المبني على تقسيم الوجود بتقسيمات مترتبة تنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن
 الى وجود الجواهر والعرض وتقسيم وجود الجواهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص ولم يعتبر في تقسيم مطلق
 الوجود الى الوجودات اضافة الى شيء من الكلمات ثم الى وجود جزئيات هذا الجواب كما افاد بعض الكابرقة غير جاسم لمادة الشبهة اذ للسائل ان
 يقال ان ما يريه تقسيم الوجود قبل ان ينتزع عن الجزئيات فهو تقسيم غير متميز عنها اصلا وان اريد تقسيمه بعد الانتزاع فهو موجود بوجود متأخر
 لوجوده فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمه اليها سواء كان تقسيمه بتقسيمات مترتبة تنازلة او بتقسيمات مترتبة في درجتها واحدة فالجواب الحاسم لما
 اشبهته به الجواب الاول فافهم قوله لان آه لما كان قول الشارح لان حقيقة التقسيم منقسم الى مشترك غير شامل تقسيم المنفصل الى اجزائه
 انتمليده بتقسيم المنفصل الى اجزائه لعدم اشتراكه في الاجزاء ضرورة ان الكل لا يصدق على الاجزاء فيها فليس فيما منقسم الى مشترك قال الشارح

التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في القسوم وهو تحقيق حقيقة ان كان القسوم اى القسوم متحدة مع الذات ام قبل التسمية وهو الذات مخصص في تقسيم
الكل الثاني الى جزئيات اذا اكل الثاني بحسب وحدة المصنفية كانت او نوعية منقسم الى جزئيات بعضها موقوفة او مخصصة اليها وهو المراد بقول
الشراح ضم شخص الى مشترك وتقسيم المنفصل الواحد الى اجزاء تحليلية ضرورة ان الاجزاء التحليلية موقوفة مع الكل في الحقيقة واحداث الكثرة فيه في
هوية بحسب اجزاء تمايزة في الوضع دون الوجود وسواء كان بحسب العكس او التوهم جزئيا او المنفصل كلياً او بالتقسيم الكلي العرضي الى جزئيات وتقسيم
المنفصل الى اجزاء فتقسيم بالعرض لا بالذات يعني ان تقسيم الكلي العرضي الى جزئيات بالعرض بواسطة التقسام عروضه اليها وكذا تقسيم المنفصل
الى اجزاء لتقسيم بالعرض لا بالذات لان العدد ليس متحدا مع الاحاد كون لسياسة الاجتماعية معتبرة في العدد وعدمها ودخولها بخلاف الاحاد
واورد عليه بان قبول التسمية الى الاجزاء من خواص الكم مطلقا فاحسن قوله تقسيم الكم المنفصل الى اجزائه لتقسيم بالعرض واجب بان حقيقة التسمية
لا توجد الا اذا يكون القسم والاشتمال متدين بالذات قبل التسمية وما ليس كتحقق التسمية فيه بالعرض والجزء ما وقع في تعريف الكم مطلقا انه متقبل
التسمية لذاته فتعمل على عموم الجاز قوله وقد قيل آه جواب آخر للسؤال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان تقسيم الوجود
الى وجود واجب ووجود ممكن انما هو لكونه مشتركاً لفظياً بينهما كما ان تقسيم العين الى الفعارة والباصرة انما هو لكونه مشتركاً لفظياً بينهما فالوجود
لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنى واحداً مشتركاً بين افراد كثيرة واجاب عنه الشراح اولاً بقوله قسمته الوجود وآه وثانياً بقوله وقد قيل آه وحصل
ان تقسيم العين الى الفعارة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل من جهة اعتبارنا عليه باسمى بلفظ العين واسمى مشتركاً بمعنى
جميع المعاني ولولا ذلك لول لم يكن تسمية ما بل يزاد فيرجع الى الاشتراك المعنوي واذا لم يكن تقسيم العين اليها من جهة الاشتراك اللفظي فكيف
يقاس عليه حال تقسيم الوجود وسخر على المحشى بقوله والظاهر انه غير متوجه على السؤال لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك
اللفظي يتقسم باعتبارنا ويدعى لفظ الوجود كما ان العين تنقسم كالتاويل دليل الاشتراك اللفظي للمعنى وانت تعلم ان هذا بعينه ما قال
الشراح روح ورواه اذ حاصله ان الاشتراك المعنوي الذي انشبه الاستدلال لا يقلل مادة الاستدلال اذ المعترض ان يقول بجزء ان يكون تقسيم الوجود
ايضاً بهذا التاويل وبهذا النحو من الاشتراك المعنوي لا يثبت المقصود اعني تحقيق المعنى الواحد الذي يشترك فيه الموجودات باسرها قوله سواء كان آه
هذا التقسيم بالنسبة الى الافراد قد عزم المحشى بالنسبة الى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة حشوية وسواء كان حقيقة ذاتية او حقيقة
الافراد وعرضية لجهتها او ذاتية لبعدها وعرضية لبعدها قوله الوجه الثالث اه محصله ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحداً لطل
المحصلة العقلية بين الوجود والعدم فاذ قلنا زيداً ما موجود او معدوم لم يجرم العقل بالاختصاص فيها لجزا ان لا يكون محدوماً ولا موجوداً بالمعنى الذي
قصد به موجود بمعنى آخر وادروا عليه انه لا حاجته الى انه وحدة العدم بل ان وجوده العدم مستدرك لا دخل له في الاستدلال اذ على تقدير تعدد
يكون لطلان المحصر وكحصيل احتمال آخر هو ان يكون شيئاً معدوماً بعدد آخر فيقال في المثال المذكور ان يكون زيداً متصفاً بالعدم بمعنى آخر
فيزيد احتمال المحصر واعتد عنه الشراح في حواشي شرح التجريد القديم بان طرفي المحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود والعدم المطلق والوجود
الخاص في سطر المحصر العقلي بينهما لا احتمال وجود آخر لا احتمال كون زيداً مثلاً موجوداً بوجود آخر سوى الوجود الذي قصد المحصر به وبين العدم
وعلى تقدير تعددها احد طرفي المحصر الوجود والحيث والآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فحصيل المحصر العقلي بينهما اذ لا يتصور المحصر شيئاً

وسلبها التحاليل المتشعبة من حيثها ثم انما يجزم بالتحصيل في الوجود والعدم في قولنا الشئ اما موجود او معدوم من غير ان تصور الوجود بهذا
المعنى اى بمعنى سلب الوجود الخاص فلا نقولنا زيد اما موجود او معدوم بجزم بالحصر فيه من غير ان تصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص فبقا
العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر فلا يكون الحصر تقييدا لا تقييدا ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا حكم به اى بانحصير الوجود
والعدم مع ان العدم عند غير مضاف الى الوجود فحكم ان الجزم بالحصر في الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرى عليه
ان غرض الشارع ان على تقدير ان يكون العدم متعدد اكل عدم رفع لما يقابل من الوجود والحصر في الشئ ويرفعه على ليس بهما واسطة اصلا
وبه المقدرة يست واسطة وقولنا انما يجزم بالتحصر ان لم تصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذ الجزم بالحصر
لا يكون الا اذا تصور الشئ ورفعه باهواك وان ارد به انما يجزم بالتحصر ان لم تصور العدم بهذا المعنى على سبيل التخصيص بل يكفي تصوره الاجمال
على تقدير تسليمه كقوله الشارح ايضا فانه ايضا رفع للوجود الخاص اذ الاجمال ليس الا التخصيص المتبني في حقيقة الوجود والعدم بالوجود الخاص الا ان
لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص لانه ليس فعاله وكذا المعدومية بعدم آخذ لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود
خاص الذي ليس مرفوعة فان قيل اذا تصور العدم اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص فنجوز خلوشى عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص
يقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا بل الحصر لم يرفع عن تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود وان قلت انه من المعلوم انه لا يضاف
الا الى الوجود يقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذا المقدرة فلا يكون عقليا وانما الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان هذا رفعه بل
الرفع بالرفع من شأنه انما يجزم بحصره ما انما لا يمتنع ولا يرتفعان وهما وجه الحصر العقلي كذا اذا دفع بعض الاكابر رقة والسفيرة اى في
حصول الجزم بالحصر من غير ان تصور العدم بسلب هذا الوجود والوجود صورة واحدة والعدم صورتين اجمالية غير متبعية فيها الاضافة
وليعبر عنه بالفارسية نيستي وتقليدية تعبير فيها الاضافة الى الوجود ومناطها الحكم اى من الجزم بالحصر في الوجود والعدم ليس الا الصورة
الاولى دون الثانية على ما ذكره الشارح لا يكون الحصر عقليا الا بهل مناط الجزم بالحصر الصورة الثانية فلم يكن الحصر بناء على تقدير كونهما متبعتين
عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اى بالمعنى المتفصيل خارج عن تصور ط في الحصر كما ان تصور الانسان بالكثرة في قولنا الشئ اما انسان او
ليس انسان خارج عن تصور ط في الحصر في الانسان والاما انسان قد عرفت آفا ان العدم سواء اخذ مجمل او مفصلا رفع للوجود قطعا والحصر في
التفصيلين ضروري مع ان السلب ان كان متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال اى لو كان السلب
متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود يعود الاشكال عدم بقا الحصر العقلي في قولنا الشئ اما موجود او معدوم كما كان عند اخذ وحدة
العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستلزما لا محالة ان يكون الشئ موجودا او معدوما بسلبا بغيره سلبا الذي قصد الحصر به في الوجود
الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده اى الى وجوده الشئ ولا فائده من غير ان يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة العدم في
نظره على تقدير تعدد مفهوم العدم بجزم ان لا يكون كل عدم صالحا الى الاضافة الى وجود خاص بل فيكون تقيضا له دون غيره من الاعداد
فلا يميل الحصر العقلي وان كان العدم احد في نفسه متعدد بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف الفروض اذ الفروض اتمده وذلك
التقدير اى التعدد بحسب الاضافة لا ينافي وحدته في نفسه فيكون العدم واحدا في فرض كثره لا يقال فيجزم من العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا المحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو مقابل يكون المحصر على وجهين
 اثنان من شيئين فيقتضيه لنا القول المحصر العقلي عبارة عما يجزئ العقل في مجزئ تصور الطرفين لما بالنظر الى شئ آخر يخرج بمحصر نظر الى تقدمه
 وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا المحصر عقليا وفيه ما اذا وبعض الاكبر منه ان مقصود المقترض ان العدم الخاص مقابل الوجود الخاص فليس
 له المحصر في الشئ وان يقتضيه ضرورة في اولى انا ان التناقض واسطر في اثبات المحصر فلو تعد العدم لم يكن طرفا المحصر لا الوجود الخاص والعدم
 الخاص والمحصور ثابتا بل لا يربط باليمن انخذ وحدة العدم فلا استدراك واليضم ليقم ما ذكره لم يبق المحصرين الايجاب والسلب التام تقدير
 عقليا واغرض من عليه اي على الشارح التجريد باليد بانه لا معنى للعدم الا لما في جميع الوجودات اعلم انه قال شارح التوجيه مقترضا على الشارح
 ان المحصر العقلي هو الوجود والنظر اليه يخرج بالانحصار هناك جزم العقل بواسطة مقتضى جنتيه اي الشئ لا يكون موجودا لوجوده غير ولا متدا
 بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعد من الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوه الخاص بل كان يخص
 فاذا وجد زيد بوجوه آخر او معدوم لعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوه الخاص وكذب انه معدوم بعد من الخاص فالعقل يخرج بالانحصار
 في قولنا الشئ اما موجود بوجوه الخاص ولا ليس موجودا بوجوه الخاص ولا يخرج العقل بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوه الخاص واما
 معدوم بعد من الخاص الالبعده فلاحظه تلك المقدمة الاحتمية فلا يكون محصر عقليا بنا ككلامه فقد حل العدم على ما في جميع الوجودات وذلك لانه
 ارى ان زيدا معدوم بعد من الخاص ليس في معنى ليس موجودا بوجوه الخاص ورسائل عليه بانه ان وجد بوجوه آخر او معدوم لعدم آخر
 جازم انه ليس موجودا بوجوه الخاص وكذب انه معدوم بعد من الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يمتنع مع الوجود اصلا فلو وجد زيد بوجوه
 آخر لم يصدق انه معدوم بعد من الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا بوجوه الخاص فالوجود بوجوه آخر ليس متناقضا لسلب وجوده
 بل انما ينافي سلب جميع الوجودات ولذا قال احد زيدا معدوم ثم ليقول موجود بوجوه آخر تبعا لفظا الى التناقض وذلك لعدم من العدم
 معنى ينافي جميع الوجودات وهذا المعنى هو ما كان ولا ينافي جميع الوجودات المعدوم متدا ومتعدا بحسب تعدد ما لا يكون الترويديتين بين الوجودات
 خاصة لا لاقبال ان يكون موجودا بوجوه آخر سوى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت خبير بان معنى العدم سلب الوجود
 المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص فيكون العدم
 الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينافي الوجود الا كما قال الشارح بل ينافي في الوجود فاذا ذكره شارح التوجيه في معنى العدم بوجوه ينافي
 جميع الوجودات ينافي على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل انما ينافي جميع الوجودات فاختاره شارح في الوجود
 بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور راو معناه عند الجمهور العدم المضاف الى الوجود بوجوه ينافي في الوجود بوجوه
 غير مضاف وادعى ان هذا المعنى نفس ذاته من الوجودات باسرها في حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ينافي جميع
 الوجودات وبذلك يتلوه تقريره ويعبر تقريره آخر الحاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود ويشير العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو
 لا ينافي الوجود الا خروا ان اخذ العدم بمعنى آخر غير سلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلامه شارح التوجيه فيكون معناه عند الجمهور والاشياء
 من لفظ العدم وتنافي جميع الوجودات انما هو ان اخذ مضافا الى الوجود والاطلاق فاختاره العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

الجمهور في حكم اخذ مقدمته اخرى وبما يخالف تقرير الدليل فلا يرد على الاعتراض على ما اعترض عليه وعلى قوله فخذ العدم او توجيه ما قاله الحق العدم
في الحاشية الصغرى ان ما ذكره الشارح ليس اختصارا للدليل بل تركا لمقدمته اعني وحدة العدم واستعمالا للمقدمة اخرى مكانها كما يظهر من
التفريجات اخذ فيه ان المعقول من العدم معنى لا يباح شيئا من الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل اذ يرد عليه ان تفسير اللفظ ببيان
المزاد منه ليس اخذ مقدمته اخرى حتى يكون بمقابلة وحدة العدم في التقرير الآخر وحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي
ليس هو معناه عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمته اخرى لكن في حكم اخذ مقدمته اخرى اذ يخالف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل
على اشتراك الوجود والعدم معا بان الوجود مقابل للعدم مقابل للايجاب والسلب اذ المحصر العقلي لا يتالي الا باله ولو كان احد المتقابلين
متعددا وادون الآخر لم يحصل التزويد الخاص بينهما فلم يبق المحصر عقليا فلا بد ان يؤخذ كل من المتقابلين واحدا وفيه ان هذا ايضا انما يتم اذا اخذ
وحدة العدم ثم اجري الدليل في وحدة الوجود واخذ وحدة الوجود ثم اجري في وحدة العدم اذ على تقدير تعدد ما يختل المحصر كما علمت فشا
ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والالتناقض مفهوم واحد لازم للمتناقضين فلهذا المتناقض اي
فكل واحد من المتناقضين اعني الوجود والعدم يكون واحدا لا اشتراكا وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحدا شخصيا
في جميع الجوانب ان يكون للعدم مع وجوده مناقضة ومع وجوده مناقضة اخرى وكونه واحدا نوعيا وان كان مسلما لكنه لا يوجب كون المناقضة
واحدا للجوانب ان يكون المناقض شيئا متعدد وتحققه بانه من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه ومعه اخرى بينه وبين مناقض
وبما يقرر الدليل بان كلام من الوجود والعدم مناقض للآخر ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين اعلم ان اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد
المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون الوجود ايضا معنى واحدا وان اثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود وفيه ان مفهوم
الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين يكون
لعدم اي معنى واحد واستدل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحدا لكان يكون متعددا ووحدة الآخر لعل المحصر
العقلي بهذا المعنى لو كان احد المتناقضين واحدا والآخر متعدد البطل المحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ارتفاع الشيء واحدا من نقيضه مع بقا
النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقا النقيض الاول وهذا شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود ولانه رفعه ويرفع كل شيء
نقيض له فيكون الوجود ايضا نقيضا له فان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا لعدم العدم ايضا فنقيض للعدم لانه رفعه
فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين الاول لان تقدير الثاني متوقف على تصور العدم بخلاف الاول والجواب ما قال
الحق الدواني في حاشية شرح التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا بهذا الاعتبار لا
في قوة السالبة السالبة المحمول هي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو
في قوة الموجبة وقد ذكره الصمد للمعاصر المحقق الدواني كون المخرج نقيضا للثبوت بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بشيء لانهم قد اجماع على

الواجب حكمه فالمتفرق بين الواجب والكس بين الوجود مشترك معنوي بين الممكنات وشترك لفظي بينا وبين الواجب بحيث جلا وتحت من لفظي هذا معني
بالكلية كما ذهب إليه من يقول بالاشتراك اللفظي بين الجميع قال بعض نظري كلاما لمحتش بان الحكماء قد سبوا الى بان وجود الواجب تعالى عين ذاته ووجود
الممكنات زائد على وجودها وشترك بينهما فالوجود الواجب والوجود الامكاني متباينان غير متشاكلين الا في اللفظ فالذهب الذي نقل عن كاشي
بعينه ذهب الحكماء انهم يذكرون الاشتراك اللفظي ويتنبهون اشتراكه بين الوجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في الشرح في قول المقصد
قالا اعتمادا على ذهب الحكماء لولادة العقيدة الى ذهب كاشي كما وقع في المتن والشرح في غير موضع ثم اجاب عن بان المفهوم من الوجود معنى انشائي
بما لا يعبر عنه بالخاصية يستوي وهو مشترك بين الموجودات كلها ومعنى كونها في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حل ذلك المعنى
الاتساعي من غير اعتبار حقيقة زائدة كما يقال التقدم والتأخر بين الزمان يعني ان مصداق حلها نفس ذات الزمان وهو حاصل في الوقت
تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك يعني بالاتساعي زائدا في الممكن ان مصداق حلها لا يكون نفس الذات بل من حيث الاستعداد
الى الجاهل فالحكماء يعتقدون بالاشتراك ذلك يعني بالاتساعي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع القول بانه عين في الواجب
وزائدا في الممكن يعني الذي ذكره ان تعلم ان الوجود يطلق على حدين الاول المعنى المصدري الاتساعي والثاني مصداقه ونشأ تنازعه فالاول
الارباب في اشتراكه بين الواجب والممكن يعني ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية يستوي منتزعه عن جميع المعاني واجبة كانت او ممكنة على السواء
واما المعنى الثاني فهو في الواجب نفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو مشهور اذا لم يكن عندهم لا يكون مصداقا للوجود المصدري ونشأ
الاتساع لا قيام امر بذاته وليس الكلام هنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ونشأ تنازعه ولا ريب ان وجود الواجب بهذا المعنى مخالف
لوجود الممكن عندهم ومن ثم يتكلمون في الوجود حقيقة ان احدنا عين الواجب سبحانه والثانية لمرشدة بين الممكنات برمتها وهذا هو الحق
الكاشي هذا الوجه لا يرد عليه والاعتماد على ذهب الحكماء كما وقع من الشارح قوله فانحصرت الاحتمالات العقلية هنا بالنظر الى كون الوجود
نفس المهيبة في الواجب والممكن جميعا او جزئيا كما يكونه زائدا فيهما او كونه نفس المهيبة في الواجب وجزئيا في الممكن او بالعكس كوجهين للمهيبة في
الواجب وزائدا عليها في الممكن وبالعكس تسعة والذهب المستند بها للتأنيد الاول كونه عين المهيبة في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ
الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو ذهب الحكماء والثالث كونه عينا في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختلف الحكماء
المشاؤون والتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بدوي يصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية يستوي
وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عينا في شيء من الموجودات سوى نفسه ولكونه معنى اعتباريا لا يتحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون
ذلك المعنى مصداقا للوجودية الاشياء ووصفي الاتساع الموجودية عندها قد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الاتساعي ونشأ تنازعه هو تحقيق
في نفس الامر لا فرض فادعى وانتم منتزعه والا ان كان موجودا في الاشياء باعتبار المعية وهذا مسقط فاما ان يكون نشأ تنازعه هذا المقصود
ومصداق حل نفس المهيبة التي ينتزع هو منها بلما زيادة ادعيا في الواقع وبالعروض حقيقة لما في نفس الامر او يكون مصداق حل ونشأ
تنازعه امر زائدا على المهيبة عارضا لها في نفس الامر سواء كان منضمما الى المهيبة او منتزعا عنها والثاني بطلان ما ادعاه لان ذلك الامر لا يرد
اما ان يتحقق في مرتبة نفس المهيبة فيكون عين المهيبة او ذاتها من ذاتياتها فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع ولا يتحقق

بمعنى المهيبة في الوجود

في مرتبة نفس الالهية فيكون عارضا لها بعد تلك المرتبة ولو بعدية بالذات فان العارض اي عارض كان للبعد ان يتاخر عن اقدم مرتبة
المعرض فالمهية في تلك المرتبة المتقدمة على عروض هذا العارض اما ذات او ليست شيئا اصلا على الثاني لا يكون مصداقا لكل نفسها ذاتا
عليها ايضا وعلى الاول يلزم كونها مصداقا للوجود قبل عروضه لكونها مصداقا لكل كون فلا يكون ذلك الامر انما هو المصداق المطابق للوجود
لا يقال يجوز ان يكون ذلك الامر مفصلا عن المهية لانا نقول على هذا التقدير اما ان يكون منشأ انتزاع الوجود عن المهية علاقة وارتباط
بينها وبين ذلك انفصل او لا على الثاني لا يعقل انتزاع الوجود عن الحقيقة قبل ما يتخرج الوجود عن ذلك انفصل فلا يكون المهية موجودة وقتها
الكلام في منشأ انتزاع الوجود عن ذلك انفصل وعلى الاول يتعين القول ان منشأ انتزاع الوجود ذات الحقائق وانفسها بل لا زيادة
اخر عليها اصلا واما ثانيا فلان الوجود لو كان عارضا للمهية في الواقع كان له قيام بالمهية انما انضماما او انتزاعا فيكون الوجود عارضا
موضوعا له فيلزم تقدم المهية عليه بالوجود ضرورة تقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية موجودة قبل عروض الوجود ولها اول الموضوع
لا بد وان يكون شيئا متصلا قائما بالفعل قبل ان يقدم به العارض الذي هو بالقياس اليه موضوع كما صرح به الشيخ في فاطمورياس الشفا
ولا يسيل في نفى عرضيته مع القول بكونه قائما بالمهية وعلى هذا التقدير يكون حالها انما اعتدائها في نفس الامر فلا اقل من ان يكون حاله
بالقياس اليها حال الاعراض الانتزعية بالقياس الى موضوعاتها واما ثانيا فلانه على تقدير عروضة للمهية لانه ان يكون عروضا لها انضماما
وهو بدوي بالاستحالة لانتزاعها فيلزم كونه موجودا بالوجود والمهية وهذا عارض في شئ انفسه بالضرب المستحيل والبارع بالان الوجود لو كان قائما
بالمهية يكون تشخصه متفادا من تشخص محله ضرورة ان تشخص الحال خرج تشخص المحل فيكون المحل متشخصا قبل وجوده مع ان الوجود و تشخص
متساو فان لا يقال قيام الوجود بالمهية من حيث هي كما صرح المحقق الطوسي لانا نقول لا يجوز ان يراو بالمهية من حيث هي هي
نفس المهية بل الامر اذ في تلك المرتبة لا بد وان تكون ذاتا فلا فلا معنى لقيام الوجود بها فتكون مصداقا للوجود واليعم كما عرفت واما
ان يراو بها المهية المعروضة لتلك الحثية في الذهن بان يكون تلك الحثية قيد العروض الوجودا وشرطا لقيام الوجود بها او يكون
طرف قيام الوجود بها هو الحاط بالذهن فنهى ان موجودية المهية ليست عبارة عن كونها معروضة لحثية ذهنية او مشروطة بحثية ذهنية
ولا مشروطة بالحاط بالذهن ضرورة ان موجودية المتنيات ليست بلحاظ لاخطا فلا كلام في مرتبة الحكاية الذهنية بل في انضمام المهية
بالوجود في نفس الامر واليعم معنى الوجود الذي يصف بالذهن المهية في مرتبة الحكاية قائم بالذهن لا بالمهية وبهذا يظهر ان ما زعم اكثر
المتأخرين ان معنى قوام الوجود لانه على المهية انه لا يراو عليها في الذهن لاني الاعيان ليس له معنى محصل وثبت ان ما يوشى انتزاع
الوجود والمعدري ومصادقه ليس عارضا للمهية في نفس الامر قائما بها في الواقع انضماما او انتزاعا وليس للمهية مرتبة في نفس الامر
تكون فيها عارضية عن كونها مصداقا للوجود ولا باللعروض في نفس الامر ان يكون لذات المعارض مرتبة لا يكون فيها مصداقا لكل
العارض وصحة انتزاع الوجود عن المهية لا يستلزم كونه من عوارض المهية بل لا بد في كون المنتزع عن عوارض المنتزع عنه ان لا يكون المنتزع
حكاية عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود يحكاية نفس الذات والحكي عنه له هي نفس الذات بل لا زيادة اخر عليها فحال بالقياس الى الذات
حال لذاتي بالقياس اليها بل تفاوت اصلا كما قال صاحب الاقوال المهيمن ان ذات الموضوع في محل الذاتيات يستقل بمصادوقية محل

تسخر من الوجود في نفسه ذات الموضوع لكن الامر حيث هي بل باعتبار جاعلية العلم بها فانها تسخر
 بغير ذلك او برهان صحيح الوجود قطعاً وبقوله الى الحكم بها مشابة ترتيبها للمهمة عليها فيتعرف ان ما هو مصداق العمل تحقق في حكم مجسود بل
 لان ترتيب الذات لمصداق العمل ايضا فنفارق حال الذات من تلك الجهة ليس بشئ اما اولها فلان ان المراد يكون الذات الموضوع في حال الذاتيات
 مستقلة بمصداق العمل مع عزل النظر عن اي حيثية كانت غير ان ذاته سواء كانت مجسودة متفردة ام لا مستقلة بمصداق العمل الذاتيات عليها فلا يخفى
 بطلانها فان الذات المتكاملة قبل الجعل والتفرد لا شئ محض لا يمكن ان يصدق عليها عمل ايجابي اصلها وان المراد به ان ذاته بعد الجعولية والتفرد مستقلة
 بمصداق العمل الذاتيات عليها من دون زيادة او نقصان لكن الذات حين تقرر اوجها مستقلة بمصداق العمل الوجود وعليها ايضا بلا زيادة او نقصان
 لانها فلان قوله واما عمل الوجود وانه ان كان المراد به ان مصداق عمل الوجود وليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متفردة ومجسودة او لم يكن من نفسه
 لكن لا يمكن ان يكون مصداق عمل الذاتيات ايضا نفس الذات سواء كانت مجسودة او لم يكن وان كان المراد به ان مصداق عمل الوجود وليس
 نفس ذات الموضوع المتفردة فهو بطبيعة ضرورة ان عمل الوجود لا ينفك عن الذات المتفردة من حيث هي واما ثانيا فلان قوله بل باعتبار جاعلية
 العلم لما ان المراد به ان جاعلية العلم معتبرة في مصداق الوجود بان تكون حيثية تعليلية في مصداقه فلا يخفى بطلانها لان تلك حيثية متناخضة
 عن مصداق الوجود قطعاً وان المراد به ان جاعلية العلم حيثية تعليلية لمصداقه فان معنى بها علمه لمصداقه في نفس الامر فلا يكف
 ايضا او مصداقه نفس الذات المتفردة ومصداقها ليس لمرادها عليها حتى يكون لها علمه ورا علمه نفس الذات وان المراد به ان اعتبارها
 العلم بها حيثية تعليلية لمصداقه في حال العقل فهذا ايضا باطل او كثيرا ما يتخرج الوجود عن المبدأ ويصدق بكلمة عليها من دون ملا
 تلك حيثية من انه لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات لتحقيق هذه حيثية في مصداق الذاتيات ايضا فان حتى ان مصداق الوجود
 المصدرى ومنشأ انشأه نفس المهمة سواء كانت المهمة واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجسولة والحقيقة الممكنة مجسولة لا ما يتوهم ان
 مصداق الوجود في المهمة الممكنة حيثية متناخضة الى الجاهل وفي الواجب ذاته بذاته اذ هذه حيثية متناخضة عن مصداق الوجود ولما يصلح على ان
 لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود وفيه نفس الذات بالجعل ان مصداقه عينها ويطبق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها اذ عينها مثلا
 مشابة فيه لكنه لا يجرى نفعاً على انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود زيادة علمه على الموجود
 علما او لا وانما هذه الحقايق كلها المشهورة في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محمداً على شئ علما او لا يكون عينه ولا يكون محمداً عليه بذلك العمل
 يكون زمانا عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون معلوم الوجود والمصدرى عين الحقيقة الواجبة او الممكنة سوى نفسه فكيف يتصور ان ينزاع في ان يكون
 عين في المبدأ كلها او عين في الواجب وزاد في الممكن اذا الوجود بالمعنى المصدرى لا يمكن ان يكون عيناً لحقيقة من الحقايق بالجعل الاولى بل لا
 منها اي من العينية والزيادة هنا علمه عليه علما بالذات وعلما بالعرض فما يكون محمداً على شئ علما بالذات يكون عيناً له وما يكون محمداً عليه علما بالعرض
 يكون زمانا عليه ومعنايه وبالجملة معنى عينية الوجود شئ غير ليس هو ان الوجود والمصدرى عينه لا معنى انشأه لا يصلح ان يكون عيناً لشئ
 من الحقايق بل معنى عينية الوجود شئ ان مصداق الوجود والمصدرى ومنشأ انشأه نفس ذات شئ بل انشأه من دون زيادة حيثية ومنه كونه زمانا
 عليه ان لا يكون شئ من نفسه العلم او منه عينها وعلما ان مصداق عمل عبارة عن كون الموضوع بحسب وجوده وانما جري وانما

بحيث يصح عنه الحكميات فان كان نفس ذات الموضوع بلا انضمام له واعتبارا بحقيقة مصداق الحمل فالحمل الحاكى عنه بل بالذات كما قال اهل الفلاس ان يكون
 مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث يسمي بالعرض حقيقة زائدة اصلا كما في حمل الذات فالتأنيات والوجود على ما يقتضيه او مصداق الوجود
 نفس الذات المتوفرة لا امر زائد يقوم بها انضماما او استزاعا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق الحمل بل يكون المصداق اعتبارا بامر اخر مما
 يكون الحمل الحاكى عنه علما بالعرض كما قال والحال ان العرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حقيقة ما خذوه
 فيما سواه كانت انضمامية او استزاعية كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا فلا يدرى وجهه اذ هو اجزاء الكبرية فلهذا تأنياتي على راي من قبل
 الوجود الحقيقي امر زائد على ما على راي من قبله اما انضماما او استزاعا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ الحمل كما في حمل الامور
 المعنوية الانضمامية فيكون حمل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل حمل الاصناف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصفاتهما
 ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر مباين لهما ومتمايزة بينهما كما في حمل الاضافيات مثل الفرق التي تحتها خيرة فان مصداق
 حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر مباين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصداق الحمل كما في حمل الحوادث
 كعدم البصر فان مصداق حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لم عليه بانه غير مصاحب للمصداق على الوجود على تقدير العينية ذات الامر
 من حيث يسمي وعلى تقدير الغيرية ذات مع حقيقة زائدة عليها كالحقيقة استناده الى الجمال وحقيقة صدره لا الشرحنا علم ان المصداق قد يطلق بزيادة
 به مطابقا لاصح الحكمي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق الحمل على علة الحكمي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة مصداق الحكمية في الواقع
 فمصداق حمل الوجود بالمعنى الاول نفس الحقيقة بلا امر زائد عليها يقوم بها انضماما او استزاعا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يوجد حقيقة الاستناد
 اما المصدر معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحقيقة ان كانت تقييدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود لان كل حقيقة انضمامية
 او استزاعية يوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية يكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون
 مصداق الوجود ونفس الحقيقة فيكون الوجود وعين الحقيقة على تقدير اخذ هذه الحقيقة لتعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون له صدقة على الواقع
 يقال مع لا يبقى النزاع في عينية الوجود وزيادته او فناء المعنى لا يمكن التفوه به في الحكم اصلا كما لا يخفى واما مصداق حملها بالمعنى الثاني فهو علة تصدق
 الوجود والذي هو نفس الذات المتوفرة وتلك العلة هي نفس ذات الفعل المستعمل بالثبوت لا حقيقة اخرى فانها بالضرورة متاخرة عن نفس الحقيقة
 ومصداق الحمل بالمعنى الثالث قد يكون حقيقة الاستناد والمصدر وقد يكون مشابة ترتب آثار الحقيقة عليها وقد يكون صدق بذات العمل فزيادة
 غير معطى بالمصداق بهذا المعنى وبالحمل لا معنى لكون حقيقة الاستناد او المصدر ما خذوه في مصداق الوجود بالمعنى الرابع هنا فاقول ويقرب من
 ذلك اي ما ذكر من ان النزاع في الوجود والمصدر في ان مصداقه نفس الحقيقة و امر زائد عليها ما قيل ان حمل النزاع هو الوجود بمعنى مبدأ الامور
 الذي هو مصداق الوجود والمصدر في انه عين له بالحمل الاول او غيره بالحمل العرضي لان مال القولين واحد وتبقيتنا بالحق باقتضائهما ان المراد
 من عينية الوجود زيادته بالحمل الثالث وبالعرض يظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى الحقيقي بمعنى انه لا يلزم من اشتراك الوجود
 معناه ان لا يكون عينه لان العينية بمعنى الحمل بالثبوت بان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع لا يتاخر في الاشتراك المعنوي او غير ان يكون
 الامور الاشياء لا تنزع امر واحد مشترك بين الامور المعنوية بحسب الحمل الاول في معنى مشترك المعنوي او لا يمكن ان يكون معنى واحد محمولا

على الكثير المحل الاول ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتا لثباتا على اثبات العينية فيجوز ان يكون كل من المعاني المختلفة خارجا عما هو اعلى بالمرتبة
فما وقع من المص قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني من ان الثقلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية محل نظرا لاشتراك المعنوي لا لثبات
العينية فلما وجه تخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظي وكذا ما وقع عن محقق الطوسي في التجريد من تقرير نفى العينية على اثبات الاشتراك
المعنوي محل نظرا لاشتراك اللفظي لا يلزم العينية كما ان الاشتراك المعنوي لا ينافيها فلا وجه لتفريع نفى العينية على الاشتراك المعنوي وتخصيص ان
اشتراك الوجود المصدرى بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان يكون مصداقه منشأ اشتراعه نفس الذات بلا زيادة امر وعرض عارض واما
اشتراك الوجود والذي هو مصداقه منشأ اشتراعه بحسب المعنى فهو شيئا في العينية قطعاً وانظروا من كلام المعص ان الكلام فيه فالتقن ذلك وتأملوا
تفصيله قال في الحاشية واجب من المعص انه قال في بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس في الخارج هويتان متمايزتان احداهما العينية
والاخرى الوجود بل ليس في الخارج الا المهيئة من دون ان يكون هناك امر يسمى بالوجود ثم العقل يضرب من تحليل ينتج عنه ذلك الامر بعينه
به مصداق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما يتضح عن زيد مثلاً الانسانية وكيفية بان الانسانية ثابتة له مصداق هذا الحكم ومطابقه لغير
الذات زيد وقال بهذا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية فكما قال ههنا هو في اول النظر وقال ههنا بعد تدقيقه لست
قال بعض الفضلاء ان تدقيقه نظر لان عدم التمايز في الهوية لا يلزم العينية بالمحل الاول ولا بالمحل بالذات وعلى تقدير اعتبار الحثية التعليقية
في مصداق حل الوجود على الممكن يكون زائداً اعلى من عدم التمايز بينية وبين المهيئة في الهوية ولو اريد بالعينية مجرد عدم التمايز في الهوية مع انه مطلق
جديد لم يقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الا اشتراعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحثية التي هي مصداق لحملها تعليقية وانت
تعلم ان عدم التمايز في الهوية يلزم العينية بمعنى المحل بالذات فيكون مصداق الوجود نفس المهيئة بلا زيادة امر وعرض عارض واما العينية
التعليقية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حل الوجود وكما عرفت فلم يكن مصداق حل الوجود هو النفس المهيئة التي هي مصداق حل
نفسها واثباتها كون الوجود في الممكن مجعولاً لا يستلزم كون الوجود زائداً اعلى بمعنى نفى العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات
ايضاً مجعول في الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحثية التعليقية زيادة الوجود عليها وانما
من العينية ليس مشتركة بين جميع الاشتراعيات بل في الاشتراعيات المنترعة عن نفس الذات مثال بدته النظر قوله والثاني آه اسلم ان
حاصل الدليل للمقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائداً اعلى المهيئة وعارضاً لها كانت المهيئة من حيث هي مع قطع النظر
من جميع الامور الخارجية والعوارض العارضة لها معدومة تارة تتيق بالواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها انضمام
المهيئة للمعدومة بالوجود فيلزم ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه ابتداء التقيضين ومحصل المحل ان المهيئة من حيث
هي ليست بموجب ذلة ولا بهي ودمية بمعنى ان الوجود وكذا عدمه ليس عليهما ولا جراً فيما لان الوجود وعدمه من العوارض والعارضات لان
ان يكون عليهما او جزاً او جزءاً وانما ينضم الى المهيئة من حيث هي ولا يمكن المهيئة من حيث هي موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم
من انضمام الوجود اليها اجتماع التقيضين ولما كان ههنا تهم ان يقال انه يلزم على هذا ان تعلق التقيضين في مرتبة المهيئة لعدم تحقق الوجود
والعدم كليهما في تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه المحشى بقوله حاصله انه يجوز ان تعلق التقيضين في المرتبة يعني ان ارتقاء التقيضين

استعمل عبارة عن ارتفاعها في نفس الامر واللازم منها ارتفاعها في المرتبة فان ذلك اي ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع مرتبة
عن النقيضين منسب الوجود والعدم في مرتبة الذات والثاني يرجع الى سلب الذات والثاني عنهما اي عن نقيضين وهو ليس مستحيل فان
نفي الجزئية والعينية عن احد النقيضين كالوجود مثلاً لا يستلزم اثباتها للنقيض الآخر كالعدم حتى يلزم اجتمع النقيضين عند ثبوت الوجود
لما لا سلبها من عدم لا يجب اثباتها للوجود حتى يلزم اجتمع النقيضين عند عدم المهيئة منسبها من النقيضين ليس بحال بل لا يلزم
اجتماعها ولا ارتفاعها في نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المهيئة معناه ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم بان
الى المهيئة ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة المعرض بمعنى قوله المهيئة من حيث هي
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المهيئة من حيث هي ليست بموجودة في نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بان
ان مرتبة المهيئة مسلوقة عن حقيقتها الوجود والعدم وجبراً لهما بمعنى انها ليسا بمرتبة المهيئة ولا جزأين منها وهذا ليس بحال لانه ليس ارتفاع
النقيضين حقيقة فاذا انضم اليها الوجود وتصير موجودة واذا انضم اليها عدم تصير معدومة ولا يلزم منها ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما
في نفس الامر ولا احتمال ان يكون مفهوم شيء من النقيضين عيناً ولا جزءاً للشيء كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عيناً ولا واجباً
ولا جزءاً منه وفيه نظر دقيق وهو ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في طريق نفي المقيد لا النفي المقيد يعني ان نقيض الوجود في المرتبة
انما هو سلب المقيد يعني ان الوجود المقيد بكونه في المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه في المرتبة والسلب مطلق وليس نقيضه السلب المقيد
فان نقيض عبارة عن الرفع لا عن اليجاب والسلب المقيد ايجاب عدولي فالحاصل الاستدلال ان الوجود لو كان زائداً لكان مسلوباً
عن مرتبة الذات فكانت معدومة اي لا تكون موجودة في مرتبة الذات فقولنا المهيئة من حيث هي ليست بموجودة تفصيل لقولنا
المهيئة من حيث هي معدومة فالصحيح القول بان مرتبة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بل تكون معدومة فعلي تقدير سلب العدم
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظرون لان المقصود والمص والشايع ان المهيئة في مرتبة الذات ليست الا هي والعوارض مسلوقة عنها
انما ليست عيناً ولا جزءاً منها فالمهيئة من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عيناً ولا جزءاً منها
فالمقصود من ارتفاع النقيضين في المرتبة هذا المعنى فخطوون ارتفاع النقيضين المستحيل وهو عدم صدقها عليها اصلاً في مرتبة من
المراتب والحاصل ان الثابت في مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتي لها وظاهر ان الوجود وكذا العدم ليس بذاتي المهيئة فيخرج سلب الوجود
والعدم وسائر العوارض عن المهيئة بمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المهيئة اتاحا ليسا بجزأين من المهيئة ولا عينين لها وهذا
المعنى صحيح بلا مرية وليس بهذا ارتفاع النقيضين حقيقة فاقال الحاشي ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود وفيه على طريق نفي المقيد لا
المقيد ان استحقاق الارتفاع للنقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يتبدى بالقطرة السليمة كيف وارتفاعها في ظرف يستلزم
اجتماعها في ذلك الظرف لا يضربا بمرادهم بارتفاع النقيضين في المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى
ارتفاع المرتبة عنها يعني ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرفوعة عنها بمعنى ان النقيضين ليسا احد متعاضدين الذات
ولا جزءاً منها ولا لاقباحتها فيه مع كونهما في قبيل اشتباهه مصداق القضية بجهل ذلك لان مرجع القضية عبارة عن مفهومها ولا يربا

ان مقتضى ان يقتضيه بخلافه مصداقاً فان المصدق مقدم على التقضية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث ثبتت له المحمول او سلب عنه والمضمون عبارة عن اخذ مبدأ المحمول مضافاً الى الموضوع وبما يتخلل ان دارت على الهيئة عن التقييد بمصدق التقضية فلا يكون مرجعاً لعل المراد بالمرجع المآل دون المضمون وهو اطلاق شائع فلا منافاة في اللفظ ساقطاً لوجوه اخرى وهو ما ينبغي قبوله لان الكلام في سلب الثابت لا في السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة اللمية لا في السلب العدوي في سلب التقييديين كالوجود والعدم يعني سلبها البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدها كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة يقتضيه سلب المرجح عنه سلباً بسيطاً وهذا هو العدم وبمعناه سلب المرتبة من الوجود وسلباً بسيطاً فعلى تقدير سلب العدم ايضاً عن المرتبة كان معناه سلب سلب المرتبة عن الوجود واما اذا كان العدم يعني السلب الثابت فيكون حال ارتفاعها سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن الوجود وهو سلب المرتبة عن احدها وسلب سلبها عنه ظاهر انفساً فانه اقتضى خلوتها عن كونها ذاتياً وغير ذاتي وقد عرفت ان المراد من سلب العدم عن مرتبة اللمية سلب عينية العدم من غير ان يكون كلاماً في العدم الثابت لا في السلب البسيط مثال فالصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال اللمية من حيث هي معدومة والوجود فيضم اليها امر حيث هي معدومة ولا يلزم من انضمام الوجود اليها اجتماع التقييديين لان هذا الوجود عارض بالتقييد الوجود في مرتبة العارض من سلب الوجود في مرتبة المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة اللمية فالعدم الذي في مرتبة اللمية ليس يقتضيه الوجود حتى يلزم التناقض من انضمام الوجود اليها وسيا يتكافؤ تحقيق المقام وتفصيله ان شالوا الوجود في غاية السخافة ما اولاً فلانه منافي لما قال سابقاً ان من قبلنا اللمية من حيث هي معدومة ليست بموجودة لان نقض الوجود في المرتبة سلب الوجود ومنها على طريق نفى المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة اللمية فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع التقييديين واما ثانياً فلان الكلام في الوجود والعارض والعدم العارض لا في الوجود والعدم في المرتبة وما قال بعض الاكابر قه في توجيه كلام المحشي انه لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلاً فلما تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود فلما حصل له ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم شيء ما فلا ينبغي منافيته مع انه منافي لما قال سابقاً ان الكلام في نفى المقيد لا النفي المقيد وان اللمية معدومة معناه ليست بموجودة وان كان المراد من معدوميتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات فمع بطلان يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما ثانياً فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو نقض الوجود في هذه المرتبة يتحقق في مرتبة اللمية لعدم تحقق نقضه عن الوجود في تلك المرتبة فلو لم يتحقق ذلك السلب ايضاً في مرتبة اللمية لزم ارتفاع التقييديين في تلك المرتبة وهو مستحيل في جميع المراتب كما صرح به قوله ونخصيصاً فخص الشخص اختياراً شق ثالث في انضمام الوجود الى اللمية وهو انضمامه الى اللمية وحدها يعني الى نفس اللمية من حيث هي لا الى اللمية الموجودة ولا الى اللمية المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود اللمية قبل وجودها ولا يخفى انه لا يخلو الجواب بهذا النمط انما يلزم اليه على النظر المذكور في شرح التجريد وهو بهذا الوجود لو كان لا يدخل اللمية كان صفة قائمة بها فلان يقوم باللمية الموجودة او باللمية المعدومة الواسطة وكلها عامي لان الاول لا يستلزم ان يكون اللمية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم ان يتحقق التقييدان

ان يكون المهيبة موجودة معدومة معا وتقرر الجواب انه لا يقوم بالمهيبة من حيث هي بل بالمهيبة المعدومة مثل يلزم التناقض والبالهية
الموجودة ليلزم وجود المهيبة قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرر لا يلزم ما ذكره المصنف في تقرير الدليل ان ليس فيه الالتزام التناقض على تقدير
كون الوجود لا يلازم على المهيبة عارضا لها وليس فيه التزويد بين الشقيين حتى يجاب باختيار شق ثالث وغاية التوجيه اننا قد حصلنا لكاتب
قد ان الشايع لما منع اولها كون بالمهيبة معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لقائل ان
يرجع ويقول نعم المهيبة ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عرض الوجود بالمهيبة الموجودة والمعدومة فخص الجواب على
وجه اللبقي المستدل طمع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهيبة لان الوجود من الحقول الثانية وهي تعرض الحقول
الاولى في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعرض على المعارض فيلزم ان يكون المهيبة موجودة فيقبل وجودها لا تقول كونه من المقطع
الثانية يستلزم كون الذهن ظرفا للمعرض لا كون الوجود والذات قيد للمعرض او شرطاً للمعرض حتى يلزم وجود المهيبة قبل وجودها وكون
الذهن ظرفا للمعرض انما يستلزم بين الثبوت والنسب لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود
قائم بالمهيبة من حيث هي ليس بمعنى حصل لانه ان كان المراد بالمهيبة نفس المهيبة بلا امر زائد فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود
بها اما ان يكون ذاتا فتكون منه اقل الوجود ومسمى لا تنزع فيلزم قيام الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها معنى لا اثر
او ليست ذاتا فهي لا شيء محض فلا معنى لقيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالمهيبة من حيث وجودها في الذهن محض فمستحقة
لان المهيبة المعروضة لتلك الحثية في الذهن بان تكون تلك الحثية قيد للمعرض الوجود وشرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام
الوجود بها هو الحاط بالذات الذي هو ظرف عرض هذه الحثية لانه انما توجه في خصوص الحاط بالذات وليس في مرتبة
الحكاية الذهنية بل في اتصاف المهيبة بالوجود في نفس الامر وموجودية المهيبة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحثية معينة
في الحاط بالذات ولا مشروطة بحثية معينة ولا مشروطة بحاط بالذات ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصف الذهن به المهيبة في مرتبة الحكاية
الذهنية قائم بالذات لا بالمهيبة فتأمل ولا تغفل قوله قيام الصفة اه اعلم ان الثبوت في معان الاول لا يكون السلب خبرا لمضمونه والثاني
ما من شأن الوجود والماضي والثالث الوجود والماضي والمراد بهما المعنى الاول لان الوجود اعتباري قد عرفت ان الوجود يطلق على ما يميزه
الاول معنى البديهي الذي لا يغيره بالفارسية يستلزم هذا المعنى اعتباري انتزاعي ولا ينزل في عينية وزيادته اذ هذا المعنى الانتزاعي لا
ان يكون عينيا نشي من الاشياء بل هذا المعنى متخرج عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى الانتزاعي ونشأ الانتزاع
متحقق في نفس الامر بل اعتبار معتبر وفرض فاض والاختلاف في العينية والزيادة انما هو في فعلية كونه لا بالابدان ان يكون ما صفة
انضمامية قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانضمامية بموصفاتهما ولما كان انضمام صفة الى موصوف فروع على وجود الموصوف اذ لا معنى لانضمام
شيء الى ما ليس بشيء فيكون المهيبة وجود قبل الوجود ومع بطلانه بالية فتلك الوجود ان كانا تميزين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا
متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التساوي صفة متطابقة قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانتزاعية بموصفاتهما
وعلى هذا فيكون الوجود من محارص المهيبة فيكون المهيبة مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للوجود ضرورة لانه لا بد ان يكون ذلك المحارص

تقدم على مرتبة العارض فيلزم تقدم المهيئة بالوجود وعلى الوجود من ان الوجود يكون وجوداً بالوجود المهيئة فيكون العارض عارضاً لنفسه
من دون تغير اصلاً ولا سبيل الى القول بان وجود تلك الصفة بينها اذ على هذا يجوز ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود
وموجود في تلك الحكم غير محقق واليه عينية الوجود عند عدم مستلزم للوجود فيسبيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والحاصل ان الوجود
لو كان صفة لازمة على المهيئة فلا بد من ان يكون قائماً بالمهيئة قايماً بالاعتناء بالاعتناء وعلى التقديرين قايماً بالوصف فخرج الوجود اذ
تقدم المعروف على العارض أي عارض كان واقترانه عند نفس الامر ضروري واما اقتياده عند مرتبة الكفاية الذاتية فلا
كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس بمتعلق بالوجودية وليس هذا الوجود قائماً بالمهيئة بل هو قائم بالذات فمن ثبوت ان الوجود منتزع
عن نفس المهيئة وليس من محارضا اصلاً فوجه كفاية نفس الذات وليس معنى قائماً بالذات انضماماً او انضماماً وبهذا
ظهر ان جواب المصداق الشارح لا يرجع الى طائل وتعيين الصفة بتبوتية اعتبار من مجموع سائبة المصداق فانه عند المتأخرين لا يستدعي وجود
الموضوع عدان قيل ان تعيين الصفة بالتبوتية ما لا وجه له من الصفة السلبية لانه قد يقتضي وجود الموصوف كما في معدولة الجملة ان لم
خرج بمجمل هذه القضية بهذا التعيين يقال خروج مجموع المعدولة يستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصود او المقصود وال
الوجود ولو كان صفة تبوتية تقتضي وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة التبوتية
وجود موصوفها حتى يضر ما هو المقصود بتحقيق المقصود من هذا التحقيق الاجابة عن الوجه الثاني من الاستدلال واستدراكه لا ينبغي
والايسر من جرح ان طبيعة الاتصاف من حيث هي متعلق النظر عن كونها رضاء او ذهنية يستدعي تحقق الموصوف مطلقاً سواء كان
تحققه في الخارج او في الذهن والاتصاف الخارج يستدعي تحققه في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد وهذا القسم من الاتصاف لا يثبت
ثبوتاً الى اثبتين معاً في طرف الاتصاف والاثبات الذهني يستدعي تحققه في الذهن كاتصاف المصغر بالموضوعية والمحمولية لان
المصغر يتصور وجوده الذهني مصداق الموضوعية او المحولية اما الصفة فهي بخصوصها او لا بخصوصها ابعزل عن هذا الحكم وذلك لان صفة
انتزاع الصفة عن الموصوف كاف وهذا معنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع لا ثبوت الصفة فيه ايضاً وذلك لان اتصاف
زيد بمثلاً بالعمى حسب وجوده في الخارج وليس في الخارج الا زيد بانه اذا قيس الى البصر يكون البصر سلوباً عند الفعل ثابتاً بالحققة
القرينة فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكماً صادقا لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح العقل انتزاع الصفة عنه وصديق هذا الحكم لا يثبت
الاثبت الموصوف على الوجه المخصوص ولا يمكن ان يكون المعنى النسبي موجوداً في الخارج وتقصيد ان طبيعة الاتصاف يستلزم ثبوت
الاثبتين في طرف الا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية ظاهرة بان وجود الموصوف ضروري في طرف الاتصاف في مطلق
الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها في طرف الاتصاف فليس ضروري فيه وجوده في طرف آخر سوى طرف الاتصاف لغو في ذلك
الاتصاف فالانصاف زيد بالعمى المصداق بالقرينة انما يستدعي تحقق زيد واسما في الخارج على وجه يصح انتزاع العمى والقرينة عنها لا وجود العمى
بالقرينة بنفسها في الخارج وفي ذين من الاذهان ان ليس زيد بالعمى في الخارج بوجوده في ذين من مثلاً او لا السواد فوفقاً بالقرينة المعجزة
في طرف آخر غير طرف الاتصاف وبالمثل اذ لم يكن الصفة موجودة في طرف الاتصاف فوجوده في طرف آخر لا بد من ذلك الاتصاف

اصلا فان قلت قد يترشح الشبح في الالبات الشفافية بان لا يكون موجودا في نفسه استحالة ان يكون موجودا في شيء فوجب وجود الصفة في مطلق الانصاف في اي ظرف كان قلت فظاهر ان وجود الصفة في ظرف الانصاف ليس بضروري في مطلق الانصاف اذ لا وجود للشيء والفوقية في ظرفه انصاف زيدا بالعمى والسما بالفوقية وجود العمى والفوقية في ذهن من الذا بان العاليتة والسما فله لغو في انصاف زيدا بالعمى والسما بالفوقية في الخارج وبان هذا لا يمكن ان يقال زيدا متصرف بالسواد الذي في عمده ونظرا ان وجود الصفة ليس بضروري في مطلق الانصاف بل انصاف بالضرورة صحة تنزعها عن الموصوف فتكون موجودة بالشئ بوجود المنشأ وخصوص الانصاف الانصاف يستلزم شيئا مما يثبت للموصوف والصفة في ظرف الانصاف على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانضمامي يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في ظرف الانصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فويستدعي ثبوت الحاشيتين معا في ظرف الانصاف ولا بد ان يكون الانضمام متاخرا عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الانصاف الانضمامي ظرف لمصدق الانصاف بالصفة للموجودة في الخارج لا لمصدق وجود الانصاف الذي لا وجود له في الخارج فمصدق الانصاف الجسم بالسواد فالتحقق في الخارج هو مصداق وجود الانصاف معناه المصدري الذي لا يتحقق له الا في الذهن فمال كون الخارج ظرفا للانصاف والثبوت الى كونه ظرفا للحكم عنه بالانصاف والثبوت فالخارج اذ كان ظرفا للانصاف بالصفة للموجودة في الخارج يكون ظرفا لثبوت هذه الصفة ايضا اذ لا فرق بين الانصاف والثبوت الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة فانعت بالموصوف ليس انضماما فانعت بالصفة ليس ثبوتا فلي تقدير كون الصفة موجودة في الخارج كذا انظر للانصاف ظرف للثبوت ايضا وبهذا يظهر ان هذا لا يمكن ان يقال بعض ناظرى كلامي ان الانضمام له مفهوم متنا والمفهوم معنى نسبي انشائي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين في ضرورة ان يتحقق النسبة في الذهن فرع تحقق المتسمين فيه وهذا النظر لاقتادى في الانصاف الانشائي والانضمامي فان الانصاف الانشائي فرع الحاشيتين في الذهن اذ العلم يكون الفوقية مثلا انصافا للسما لا يعقل الا بعد العلم بالسما والفوقية واما انشاء الانضمام وهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيرا ما يعبر عنه بانضمامه فاشيا كذا لا يكون للوجود الخاص الحال الذي يترشح مفهوم الانضمام والحلول فتقول لمشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في ظرف الانصاف في حيز الحفظ بل البطلان فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرع الوجود للموصوف لكن لا يكون فرع للصفة واللا يلزم الدور والتوقف في الانضمام بالنظر الى انشاء انما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الانصاف الانشائي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الانصاف وثبوت الصفة في ظرفه لا على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانشائي في ظرف لا يستدعي التحقق للموصوف في ذلك النظم لا يتحقق الصفة فيه لكن تحقق الموصوف في ذلك النظم مع انظر الى الصفة عنه فيكون للصفة تحقق تبعية تحقق موصوفة يتحقق الصفة بنفسها في ظرف من الظروف لغو في ذلك الانصاف فانه ان لم يكن الصفة متحققة في ظرف الانصاف فوجوده في ظرف آخر سوادا انصاف زيدا بالعمى في الخارج انما هو لان زيدا موجودا في الخارج با انه صحيح لان يتزع من العالم بالا ان العمى وجودا في الخارج لوجود غيره وجودا في ذهن من الذا بان لوجود غيره وجوده فظن ان القول بوجود الصفة وثبوتها في ظرفه كذا في شيئا تبعا للمحقق الدواني واضرا فسلطة الاليتة في اليا وبعده التمهيد شرعي في تقرير الجواب وقال فانصاف الوجود لكونه وسفا انشائي يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفسه الموجود فلما لم يكن

يكون الشيء موجودا متوقفا على تقدم شيء على نفسه ولا التمس علم انك قد عرفت سابقا ان الوجود ليس وصفا عارضا للمهية في نفس الامر لانها لا تنزاعا
 بل ليس في الواقع النفس المهية والوجود حكايته عن نفس الذات المتفرقة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة ليس بانها تصنف بصفة زائدة مسماة
 بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انما هي ذات الانسان
 الوجود ايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انما هو ذاتها على هذا الاسمى لا تصنف للمهية بالوجود انما تصنف انما يكون بالصفة الزائدة العارضة
 ولو كان الوجود من الصفات المتفرقة لكان ذاتا بالمهية قيام الاعراض المتفرقة بموضوعاتها فيكون الوجود عرضا للمهية وموضوعا لصفات
 المهية متقدمة عليه بالوجود وتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصادقا للوجود قبل عروض الوجود ولما تكون موجودة قبل عروض الوجود ولما
 وبالجملة لا يتصور للمهية ما مرتبة لا يكون فيها معنى لا تنزع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موضوعا للوجود ووصفا لها ما اذ ليس لها مرتبة
 تحصل قبل ان يتخرج عنها الوجود اي قبل ان يتصف بالوجود او بمعنى تصنف للمهية بالوجود وهو محتمل ان يتخرج عنها الوجود وان قلت المراد بالصفة
 لا تنزع معنى الاشم الشامل للخط الاتحادى كالتصنيف للمهية بالاجزاء العقلية وهذا النوع من التصنيف لا يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه
 والتصنيف للمهية بالوجود وكذا لا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتكمل الامر الخارج في ثبوت الذاتى وما في حكمه لما هو ذاتى له قلت على تقدير ان يكون المراد
 بالانقسام معنى الاشم الشامل للخط الاتحادى ويكون التصنيف للمهية بالوجود على نحو التصنيف للمهية بالاجزاء العقلية يكون مصادق الوجود ونفس المهية
 بلا امر زائد عليها او يكون حاله حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولا تكون للمهية تصنف بالوجود في الواقع فيكون الوجود عينا للمهية لا زائدا عليها
 او المراد بجنسية الوجود للمهية ليس لاحد عليها حقا بل ذلك كما صرح به الشيء سابقا فيكون هذا السبيل الدليل لاجابا عنه مع انه يابى عن ارادة هذا معنى
 قوله في مرتبة اعلو او على تقدير حلول يكون الوجود عرضا للمهية وموضوعا لغيرهم بالزعم والحاصل انما ان يقال الوجود من عوارض المهية
 او يقال انه متخرج عن نفس المهية بلا امر زائد وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم بالزعم ولا يجوز
 التمسك بالخط الاتحادى الى طائفة على الثانى مع ابا العياقة عن ارادة هذا المعنى كبرن ما ذكره المحشى تسليما للدليل لاجابا عنه ثم ان الكلام ليس
 في الوجود المصدرى بل في مصادقه ونشأ انشأه ونشأ انشأه بالاجزاء ان يكون امر متزاعا اذا تحقق الانشعاعات الاربعة شيئا فشيئا
 بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر انشعاعى فيلزم بالزعم ولا ينفع ما ذكره المحشى اصلا او لعلك قد علمت ما ذكرنا ان قوله في مرتبة حلول محسب
 جرد لان الصفة سواء كانت انضمامية او متزاعية لا بد وان يتأخر عن نفس ذات الموصوف لانها واثمة في موضوعه قيا ما انضماميا وانشعاعيا
 فتكون متأخرة عن موضوعه الذى هو موضوعه قطعا نعم على تقدير كون الوجود متزاعا عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكايته عن نفس
 تقرر الذات ولا تكون المهية تصنف بالوجود في الواقع فذلك يكون الوجود متأخرا عن نفس الذات التى مرتبة الحكاية وما في مرتبة المصادق فليس
 هناك امران حتى يتصور التفرقة لكن لا يكون الوجود صفة اصل الانضمامية ولا انشعاعية فتأمل بدقة النظر وما في مرتبة الحمل اى في مرتبة الحكاية
 فمطلق ثبوت الشيء لا يثبت سواء كان الثبوت ذاتيا او عرضيا متأخرا عن ثبوت الثبوت لافلا محذور فيه لان المحمول الذى هو المشتق متأخر عن
 قيام مبدء انضماميا او متزاعا والحاصل ان الحمل حكايته عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول لما كان المحمول مشتقا لا الاتحاد الذى بين الموضوع
 والمحمول لمشتق محكى عنه المحمل فصدق المحمل بتحقيق الاتحاد فى الواقع ونشأ الاتحاد بقيام المبدء انضماميا او متزاعا فالاتحاد للمهية بمعنى الوجود

فرع وجودها فاني بالمرغم تاخر مفهوم الموجود عن المبدأ اعني الوجود ولا استقامت فيه فان لم اشق فرع المبدأ اذ انت تعلم ان اذا كان منشأ الوجود
 مع الموجود قيام المبدأ انضماما او انضماما فلا بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ فيلزم الاستحالة المذكورة ولا يجدي ما ذكره الى الطل
 هو التحقيق ان قولهم ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المبدأ له ومتاخر عنه كمثل معينين الاول ان ثبوت شئ شئ في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع
 ثبوت المبدأ له في الواقع في اى ظرف كان والثاني ان ثبوت شئ شئ في الواقع فرع ثبوت المبدأ له في الواقع فان اريد المعنى الاول منه
 حتى اذا ريب ان الحكاية بثبوت شئ شئ ولو بثبوت الوجود لشئ او بثبوت ذاتياتها او بثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المبدأ
 له موجودا في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة شئ لما هو معدوم محض ولا شئ يثبت ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود
 على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود لشئ انما يمكن اذا كان ذلك شئ موجودا فان المحجيات باسرها كاذبة حين عدم الموضوع ضرورة ان
 الحكاية فرع محكي عنه هو المبدأ له سواء كان نفس ذاته المتفردة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاتها او بحيثية اخرى لا تحته لذاته المتفردة
 ثم صدق الحكاية بثبوت شئ شئ لا يتوقف بحسب مصادرها على ثبوت المبدأ له في الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصادرها
 على ثبوت المبدأ له لان الحكاية بثبوت الذات او ثبوت الوجود لها ليست متوقفة بحسب المصدق على وجودها اذ ليس في مثل هذا
 المحل تعدد بحسب المصدق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ ثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل كماله الى ثابت وثبت له
 بل انما يكمل بصحة ما يكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكي عند ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة لما فيكون
 ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المبدأ له واما المعنى الثاني من المعنيين فيصير ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شئ شئ في الواقع فرع
 تحقق المبدأ له ولا يتحقق ثبوت الوجود او الذاتيات لشئ اذ ليس هناك الا نفس الذات فالحق ان الحكاية بثبوت شئ شئ فرع فعلية
 المبدأ له في فرع نفس ذاتها المتفردة وهذا هو المعنى بقوله ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المبدأ له وليس المراد به معناه الانغماس في المراد مصادره
 اعني نفس ذات المبدأ له وهذا التحقيق من خواص هذا التعليق فان قيل ثبوت المحمول للموضوع في مرتبة المحل مفاد العقد في العمليات المت
 الان في العملية البسيطة التي تممها الوجود اذ مفاد العقد في العملية البسيطة ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود الشئ هو نفس موجوده
 وليس وجوده اى وجود الوجود وجودا بطيا في الموضوع بل وجود الموضوع نفاد زير موجود وثبوت زيد لا يثبت الوجود ولا يثبت ثبوت
 للغير وانما يضطر اليه في الحكاية للضرورة العقدية فضلا عن ان يستدعي ثبوت المبدأ له وما لا يوجد كون وجود الشئ عبارة عن نفس محمودة
 ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في نفسها بوجوبها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود ولما كان محالها اى
 سائر الاعراض حاجتها الى الاعراض الى الوجود حتى يكون موجودا يعني ان سائر الاعراض سوى الوجود ومحتاجه الى الوجود ولكون
 موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا يعني ان الوجود ولما لم يكن محتاجا الى الوجود في كونه موجودا ام يصح ان يقال ان وجوده
 في موضوعه هو وجوده في نفسه يعني ان الوجود وجودا كما يكون للبايض وجود سوى وجوده بل يعني ان وجوده في موضوعه هو نفس وجوده
 موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعراض ان ليس للوجود وثبوت للغير لانه ليس صفة قائمة بالمهية بل هو متفرع عن
 نفس المهية وهذا لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ونفس المهية باعرض عارض وكلام الشيخ يعني على ما ذهب اليه من ان مصداق

الوجود ذاته على الملية الكائنة وشاهد على ندره ان الوجود من كونه عرضاً قائماً بالهئية في سائر الاعراض في ان لها وجوداً هو وجودها بالها وليس
 لوجودها وجوداً على نفسها منتسب الى موضوعه والانتسابات الوجودات بل هو بنفسه ناحت لموضوعه مرتبط بالوجود وناحية زائداً على خلاف
 سائر الاعراض فان لها وجوداً قائماً بما يرتبط مع موضوعه عاتماً وليس مثله ان الوجود الذي مصادقه نفس الهئية ليس له وجوداً على نفسه
 بل وجوده في موضوعه هو نفس وجوده وموضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التأييد اذ على هذا التقدير لا معنى لكون الوجود عرضاً ولا لكون
 مصادقه موضوعاً كما لا يخفى على من لم يعمى لم يتم في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضاً لا بد ان يكون له وجوداً على الهئية قائماً
 بما لا ينفك عنها فلا معنى للفرق الذي ذكره بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حلول الوجود في الملية يكون للوجود وجوداً معني في
 الهئية قطعاً والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجوداً في الموضوع ان لا يكون
 له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجوداً بنفسه وقائماً بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموضوعاتها لكن لما وجد وبشأن
 انتزاعه فلا يلزم من عدم كون الوجود موجوداً بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانتزاعية بغير
 كيف وقيام الوجود بالملية ضروري لان مصادق كل مشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالملية لم يصدق قولنا زيد موجود مثلاً
 وانت تعلم ان الوجود لو كان قائماً بالملية لكان عرضاً والملية موضوعاً بالقياس اليها فاما ان يكون قيامه بها قياماً انضمامياً او قياماً انتزاعياً
 فالاول بطر قطعاً لما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجوداً والملية فيلزم عرض شيء لنفسه بالضرب لم يتحمل على ان الاوصاف في
 الانضمام الانتزاعي ليست موجودة بحدوثها لوجود الموصوفات بل ليس الوجود الا الموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام
 الاوصاف الانتزاعية بموضوعاتها عبارة عن صحة انتزاعها من موضوعاتها وليس لها بالحقيقة قيام بموضوعاتها واطلاق القيام هناك
 على سبيل المجاز فالاشتقاق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ليس مصادقه على شيء متوطاً بقيام مبدؤه بموضوعه حقيقة مصادق مطلق لمشتق على غير مصادقه
 قيام مبدأ الاشتقاق فتأمل ثم ان ما قاله هناك من ان ما قال في فواتح الحاشي ان الوجود ليس له عرض وانما قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من
 المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرين الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء انما على اعتبار ان
 النسبة التقديرية على التقديرين لابد في كل قضية سواء كانت هئية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحكمية ثبوت شيء لشيء وجب
 ان يكون في درجة الحكمي عنها ايضاً ثبوت الوجود والملية يصح الحكمية قال في الحاشية الحاصل ان الحكمية متقدمة على الحكمي عنه واذا كان في الحكمية امر ليس
 في الحكمي عنه لم يكن للاتحاد بينهما انتهي اعلم انه قال لشيء في حاشي شرح التهذيب المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو
 الوجود وجوده هو وجود الموضوع فالملية البسيطة بحسب الحكمي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرابع والحسب الحكمية والعقد الزهني يحتاج اليه
 بخلاف الملية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضا الحكمية نفس مفهوم القضية والحكمي عنه هو مصادره والنسبة انما هي في الحكمية
 دوران الحكمي عنه والتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتد ان الصدق مطابقة النسبة الذنبية للنسبة النحوية والمذهب عدم كمالهما
 بان المراد بالنسبة مثلاً انتزاعاً وهذا من انما قاله هناك كما لا يخفى والتحقيق ما قال في حاشي شرح التهذيب واعلم انه قال بعض الاكابر قد حققوا
 مصادق الملية البسيطة بنفس تقدير الموضوع فليس هناك وصف قائم بحكمي عنه بخلاف المليات المركبة وليس للوجود الذي به الوجودية قياماً

بالهيئة الموجودة والحق في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يمكن
عنه من حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس التقرر الموضوع وقد يكون تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة منها بحيث ينضم اليه الصفة المستندى لتقرير
الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكمه من التفرع وصفه زائد ولا يلين ان ليس للوجودية الصفة تبا بالهيئة اصلا كما تعلم الصفة
المعاصرة المحقق للدواني لان هذه الصفة لا يثبت اليها بل لما قيام بالهيئة لكن ليس بوجوبها باعتبارها كيف وهم معنى شئ بعد تقرر امرتها
الانما زادها اريد بالحكاية من قيام هذا المعنى المصدري الا نظر في شئ الحكمية من قيام سائر صفات الهيئات كالتشبيه ونحوها وادخلته في الهيئات
المركبة لا بد لها من وجودها على ما علم ان ما افاد من كون مصداق الهيئة البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ الهيئة البسيطة
عبارة عن قضية معمولا بالوجود وهي حاكية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكمه من نفس ذات الموضوع لا عن امرها على نفس ذات الموضوع
ولا اتصاف بالهيئة بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض الهيئة كما سبق من مصادرها اقال في تعريف كلام الصفة المعاصرة المحقق للدواني على الوجه الصحيح
قيام بالهيئة فما لا يدري محصلا لوجودها كان حكمه من نفس الذات ومرة بها حكمية تامة في الذين من مفهوم الوجود الذي هو نفس حكمية ذهنية
ليس قائما بالالزام لان نفس الهيئة فلا يكون عارضا لنفس الهيئة في نفس الامر ويكون الحكم كونه للاحقا للهيئة كذا في مطالب اللوح واما قوله اذا
اريد الحكمية من قيامها فحجب هذا الحكمية من قيام الوجود بالهيئة لا يكون ان يكون بليته كمنها في الحقيقة التي هو لها الوجود والوجود بليته بسببها كمنها
عندهم نجا اثبات مفهوم سوى الوجود معه اذ كان من جوهرات الحقيقة ومن عرضياتها من حيث اهل المركب وبالله التوفيق ومنه الوصول الى تحقيق
قوله لا يلزم كون شئ آهني على تقدير كون الوجود وصفته الزائدة فأكتم بالهيئة يلزم كون الهيئة موجودة قبل قيام الوجود وبها اولا معنى قيام الصفة
بما هو معدوم محض فيلزم كون شئ موجودا مرتين مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين الوجود واللاحق واخره فان كان الوجود السابق
عين اللاحق يلزم تقدم شئ على نفسه وان كان غيره يلزم التمس في الوجودات واورده عليه انه لا يلزم الاستحالات التي ذكرها لانها كان شئ واحد
وجودات متعددة في ظرف واحد على تقدير ان يكون شئ واحد وجودات متعددة في ظروف متعددة يجوز ان يكون لذلك شئ وجود واحد
خارجي والآخر ذهني ويكون شئ الوجود الخارجي شئ هو قولا على وجوده في الذين وشئ وجوده في الذين لا يكون هو قولا على الوجود الخارجي حتى
يلزم تقدم شئ على نفسه بل يكون هو قولا على وجوده في الذين وشئ وجوده في الذين لا يكون هو قولا على الوجود الخارجي حتى
وان قيل انه يلزم التمس في الالفاظ ان قلنا التمس في الالفاظ ان كان لانها لا تكون ليس بحال لما قال وهي غير مرتبة يعني ان الالفاظ المتعددة غير
مرتبة فلما يلزم التمس في الامور المرتبة حتى يكون تمهيدا واورده عليه بانها لا فائدة في اعتبار تعدد الظروف فان اللازم على تقدير وحدة الظروف ان يلزم
في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجب عن بان كون شئ الواحد موجودا وجودات متعددة في ظرف واحد بين الاستحالات بخلاف تعدد الوجودات
بحسب تعدد الظروف اولا استحالة وفيه اصلا في زعمه قال بعض الاعلام لما كان الوجود الذي يخصصه بالعلم الانطباعي كمنه بطلان لزوم التمس
في الصور الادراكية المتميزة بحسب الشخص تامة انما الوجودات المرتبة والتميز في الوجودات يستلزم الترتيب في الالفاظ ولو بالعرض وذلك
كمنه لبيان الاستحالة منها بالاولوية والثانوية الى غير ذلك فيجوز فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانطباعية غير ضرارا لانهما مستحقة في نفس الامر
تحقق منشأتهما على ما لا معنى لكون الهيئة متصفة بالوجود في الذين من الالفاظ ان قيام الوجود بالهيئة واتصافها بالوجود على تقدير

فمن لم يجد عارضا في نفس الامر موجودتها في نفس الامر ولا ريب ان موجودية الممتدة في نفس الامر ليست محصورة في كونها موجودة في شيء من الاشياء
فلا مشروطة بشيء من هذه الاشياء ولا منقطع بها فلا يلاحظ ان من ان وجودية الممتدة ليست مرتبطة بل بالاطلاق والجملة ان تصاف للممتدة بالوجود في ذهن في الاشياء
ليس الممتدة مرتبة الحكمية للممتدة ولا الكلام في هذه المرتبة بل في تصاف الممتدة بالوجود في نفس الامر وليس من متبوعه الممتدة على تقدير كون الوجود
عارضاً لها في نفس الامر لا تصاف للممتدة بالوجود في نفس الامر كما سمي الوجود الذي يصف به الذهن الممتدة في مرتبة الحكمية للممتدة في حقيقة الامر
بالذهن لا بالممتدة فتأمل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متقربين بحسب الحقيقة الشخصية
ولكن الحاصل في ذهن والحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متقربين بحسب الحقيقة الشخصية ولا شك ان القول
بان ثبوت اشياء في ذهن ثبوت المثبت لانا نقضي ان ثبوت اشياء في ذهن ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما به مشارك له بالنع في ثبوت
الوجود الخارجي لا يكون فرعاً لا ثبوت شخص الخارجي والموجود الذي ليس عين نفس الخارجي بل غاية الامر للاتحاد في الحقيقة النوعية هذا لا يتصور
كونه فرعاً لكونه ثبوت الوجود الذي لا يكون فرعاً لا ثبوت هذا الشخص المثبت له لا للوجود في ذهن آخر فانه ليس عين تلك الشخص ان كان مثلاً
لدى الحقيقة النوعية فتقول المورد ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفاً على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوفاً على وجوده
في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر قد هذا كلام متين لكنه لو تم لانهم قد اصرعوا عليه شيء من ان الوجود من العقول المتناهية وان طرف من
الذهن لا لما كان الموجود في الذهن معاً للممتدة في الخارج لا يكون طرف من هذه الممتدة فلا بد ان يكون طرف من هذه الممتدة في الخارج واللا يبقى العرض
في نفس الامر وقد اجيب عننا من الابرار المذكور بان ثبوت الوجود شيء ما تصادف به في كل طرف فرع لوجود الموصوف في هذا الطرف فلا يتصور
كون احداهما في طرف والاخر في طرف آخر وما ذكره المورد وانما يتم لو كان طرف ثبوت الوجود من غير ان الطرف ثبوت المثبت له وتحصل هذه الجواب وجوب
اتحاد طرف الثبوت والمثبت له وحاصل جوابي المحشى وجوب القرينة بالنسبة الى شخص المثبت له واحتمل على هذا الجواب بان اتحاد طرف الثبوت
والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود للممتدة انما هو الممتدة في الذهن فلا يتوقف الا على وجود الممتدة في الذهن وعلى هذا ثبوت الوجود الذي سمي الممتدة في ذهن
من الممتدة ان كان في ذهن آخر فكان فرعاً للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان تصاف الممتدة بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجوده
في هذا الذهن وتصادفها بهذا الوجود وانما هو في ذهن بكر مثلاً بان يكون طرف الاتصاف ذهن بكر اي يكون طرف الاتصاف الممتدة بالوجود في ذهن
زيد في ذهن بكر بان يلاحظ ذهن بكر ان الممتدة متعينة في ذهن زيد فيكون طرف الاتصاف ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وطرف الوجود في ذهن
زيد والممتدة في ذهن زيد فيكون الاتصاف الممتدة بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلهذا في طرف الثبوت والاتصاف وجود
الموصوف في ذهن بكر وكذا الى غير النهاية كل طرف لوجود لا يكون الاتصاف للممتدة في ذلك الطرف بل في طرف آخر ولا بد ان يكون وجود
الموصوف مقدماً على الاتصاف في طرفه فطرف الوجود غير طرف الاتصاف بذلك الوجود وان كان طرف الوجود والموقوف عليه هو عينه
الاتصاف وعلى هذا الوجود في الاشياء في طرف ليس بالاتصاف بالوجود في ذلك الطرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انما هذا الاعتراض
قليل الجورى لان طرف الاتصاف ليس بخارج الطرف الوجود يعني ان القول بان طرف الاتصاف متغاير الطرف الوجود لا يبيد شيئاً
لان طرف الاتصاف ليس بخارج الطرف الوجود وان الملاحظ من الاتصاف ما يكون في مرتبة الحلول والحكمي عنده هو عبارة عن الوجود الخارجي

للاصوارة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك الذهن فيلزم قيام عرض واحد
 في كليهما الحاصل ان طرف الاتصاف وطرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل شي في الحاصل في طرف الوجود حاصلا في طرف آخر
 وجوده كون الاعراض قليل الجدي انه وان باخا وكون طرف الاتصاف وطرف الوجود للموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا يثبت
 الجواب بهذا القيد لان المراد بالاتصاف ما هو في مرتبة الحلول والحكي عليه حتى يصدق لكل مثال قال في الحاشية انظر ان
 المستعرض القائل بتجانس طرف الوجود والاتصاف خاطئين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر متقي يعني ان المستعرض قد اشبه عليه الحكم عندنا و
 فان طرف الحكم لا يكون متساويا لطرف الوجود والطرف الحكم عنه فلا يمكن ان يكون متساويا لطرف الحكم عن صدق القضية وهو
 عبارة عن تقرير للموضوع في نفسه او تقريره على حقيقة الكلام ههنا في الحكم عنه لا في الحكماء وهاهنا كان متساويا لشيء يصحح بان طرف
 الوجود الخارج وطرف اتصافه الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون طرف الوجود والذهن طرف اتصافه ذهنا آخر وكيف لا يكون طرف الاتصاف
 وطرف الوجود واحدا واثباتي اذا حصل في ذهن المالكين ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر يعني ان الاتصاف شيء بالوجود في طرف عبارة
 عن كونه في كنهه يصح ان يشرع الوجود عنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في ذهنية الحكم عنه فلا يمكن ان يحصل شيء في طرف الوجود في
 طرف آخر ضرورة ان الوجود هو الحصول المصدري فوجود شيء في طرف هو حصوله في ذلك الطرف ولا معنى لان يوجد الشيء في طرف
 ويكون الوجود قائما به في طرف آخر فان قلت انما قيل طرف اتصاف الملية بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج كما حصل عن بعض
 المحققين ليس المراد لان ثبوت الوجود الملية انما هو في الملاحظة فوجود المثبتات المتوقفة عليه بالثبوت هو الملاحظة ضرورة ان ثبوت شيء
 للشيء في الملاحظة لا يستلزم الا ملاحظة المثبتات لقاداي ثبوت شيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت شيء للشيء فلا يلزم الا ملاحظة
 المثبتات لثبوت ثبوت المثبتات لثبوت الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض المكابرة ان الحاصل في الذهن شيء
 المستثنى بالانفصال الذي المكتشف بالحوادث الزمنية ويكون مبالا لاكتشاف معلومه الذي هو شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عن
 الذهن وعرضه الزمنية في الملاحظة هو نفسه وقد يحيل مرآة الملاحظة امر آخر قد مره فالمرجوح في الملاحظة ان كان عبارة عن ملاحظة
 بوجه خاطي في ضمن هذا الشخص المكتشف للذهني فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود فرع الوجود الذي انما الملاحظة اتصافه بهذا الوجود
 فرع لوجوده في آخر وارجح الاشكال فيقري وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الوجود بوجه آخر فلا بد من بيان تلك الضعفة
 فاعتبرت ان ليس للملاحظة وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح للمطابق بالكسر
 قائل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح اي الحكم عنه الذي يكون فيه الحلول للمطابق بالكسر اي في مرتبة الحكاية وليس طرف الحكم
 عنه للملاحظة حتى يسهل للمعرونة تعلم ان بلا كلام يدل على ان طرف المطابق بالفتح اعني الحكم عنه ليس هو والذهن فلا يكون طرف عرض
 الخارج عن خصوص الملاحظة الذي يثبت في مطابق زيد موجود مثلا لا يكون الخارج الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة
 الزمنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية واقعية فلا يكون الوجود من العقولات الثانية التي طرف عرضها خصوص
 الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنية بل انما سيصح بان الوجود من العقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنية

فخرج الماشية الى الميراث لان تخرج آه حاصله ان الوجود لو كان عارضا للميتة كان الميتة وجودا قبل عروض الوجود اذ لا معنى لعروض الوجود وقيامه به وهو معدوم فخرج
فلما به هناك من وجود آخر هو ايضا عارض فلا بد من تقدم الميتة على هذا الوجود ايضا وكذا فيلزم التمسك مع ذلك فلا بد هناك من وجود هو عين الميتة
لان تخرج هذه الوجودات العارضة التامة المتناهية كالميتة كالوجود الاول في عروضها للميتة فيجب ان يكون لها وجود قبل هذا الجبرح اذ لا يمكن ان تصاف
المعدوم بالصفات الوجودية وبها الوجود ولا يكون زائدا ولا ناقصا بل هو عين الجبرح عموما فثبت المطلوب وهذا هو القول بكون الوجود عارضا للميتة
قبل تخرج الوجودات العارضة المتناهية ميتة ميتة على ان العلم لما رجع الى الجبرح وهي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول
وحقيقة علمه كل جزء منه كما سأل في موضعه وجه البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصنفه وشروطها المشروط من العلل التي رجعية
وبهي كما تكون علمه الجبرح كونه علمه كل جزء منه بخلاف العلل الداخلية كالمادة والصورة فانه لا يجب ان تكون علمه الجبرح اجزائه وذلك لان
حاجته المركب عبارة عن حاجته اجزاء فليس له حاجته اخرى سوى حاجته الاجزاء فليس له علمه سوى علمه الاجزاء واذ لم يكن موجدا لكل موجدا
لكل جزء لم يكن موجدا لكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض الظاهري كلاما لم يمتدح في ان هذه المقدرة لو تمت لاستلزامت ان يرتفع العلمانية
والجبرية عن العالم ضرورة احتياج الكل الى جزءه وهم يصحرون بعلمانية الاجزاء لكل في الحال وان قدرت العلمة بالتامة فيدفع النقص
فان الاجزاء علمة ناقصة لكل ويتم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام ههنا في العلمة التامة ولكن لم يتم مقصده المسمى من توقف
الاستدلال على المقدرة المذكورة فان وجود المثبت له علمة ناقصة لوجود المثبت ليس بشئ لان الكلام ههنا في العلمة التي رجعية لاني اعطيتها
واذا عرفت هذا فلا بد وما قال ميرزا جان انما ان اريد بالجميع الجبرح اي مجموع الوجودات من حيث المجموع فمثلا لان الوجود والسابق عليه
اي الوجود الذي يكو. قبل الاتصاف بمبدأ الجبرح هو الوجود والداخل فيه اي في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح بنا وهو غير الجبرح
المقدم وان اريد كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون مسبوقا لوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان كل
عروض كل واحد واحد مسبوقا لآخر وقد تحقق في سلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات يكون عينها
انما المفروض ان كل واحد منها مسبق بواحد منها قوله الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود لو كان زائدا على الميتة عارضا لها فاما ان يكون
متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل الى الثاني والاولى ان التمسك بغيره على الاول لسياق الكلام في وجود الوجود وولم يجر الى غير النهاية
فيلزم من مجموع شئ وجوده اشياء لا متناهية مرتبة في الخارج فان قيل هذا الوجوب الوجود الثالث الدال على عينية الوجود على تقدير تمامه يدل
على ان لا يكون شئ من الاعراض التي هي زائدة على عروضها قطعاً زائداً فان السواد مثلاً لو كان زائداً على هيئة الاسود وكان له سواد آخر
لاقتناع ان يكون له اسود وذلك لانه لو كان الاسود يلزم اتصافه بالسواد واللا يلزم ارتفاعه انقيضين فيكون السواد متصفاً بتقيضه فينتقل
الكلام الميراث الى السواد والآخر ان يقال لو كان السواد الآخر زائداً على السواد يكون له سواد آخر ويلزم التمسك فلا بد وان يكون السواد عين
الاسود وخبره ما قيل ان هذا الوجه ما يدل على عدم زيادتها على نفسها لا على عدم زيادتها على عروضها فان الوجود مثلاً لو كان زائداً على
نفسه ولم يكن عينها لكان له وجود آخر والا لكان لعدم فيلزم اتصافه بتقيضه ولك السواد لو كان زائداً على نفسه لكان له سواد آخر لا يقتنع
ان يكون له اسود فان قوال المستدل لو كان له وجود آخر وسواد آخر فينتقل على تقديره من زيادتها على الميتة ايضا فان الوجود والسواد

وان فرض انه عين الوجود او عين الاسود مع فرض اننا نأمر على نفسه لا بد ان يكون له وجود آخر لا يتلخص انصافه بقضيته قلنا مقصودنا المستدل
ليس ان الوجود المصدرى بالاعتراض لو كان ذلكا كان له وجود آخر ويلزم التساوي على تقدير كونه زائدا انما يلزم التساوي في الاعتبارات وليس
بمستحيل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي به الوجودية هو منشأ الاعتراض والوجود والاعتراض على وجه واحد بل هو منشأ الاعتراض على وجهين
له وجود آخر لا يتلخص ان يكون مقصودا ذلكا كان معدوما كان امرا متزايدا فلا بد له من منشأ الاعتراض اذ لا وجود للاعتراضات الا بوجود منشأ
فيكون الوجود حقيقة منشأ الاعتراض فلا بد ان يكون وجودا والا كان هذا الوجود ايضا متزايدا ويجب ان ينتهي بالآخرة الى منشأ الوجود
حقيقة واما فرض زيادة الوجود في كل موجد وقيل الكلام ويلزم التساوي في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بحقيقة
اي بالعدم لكان امرا متزايدا وكان له منشأ الاعتراض وكان له منشأ الوجود والاعتراض في كل واحد من سائر الاعراض كالاسود ومثلا
على تقدير زيادة الوجود على الجسم لا يجب ان يكون اسود قال بعض الفضلاء بل لا يكون اسود لان مصداق حل مشتق قيام المبدأ سواء كان
حقيقيا بان يكون متغيرا للحل ولو بالاعتراض غير حقيقي وهو ما يمنع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلما هانتان في الاسود والاعتراض
مثلا فلا بد من انقضاء سائر الاعراض وادور عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والالتماس حل الموجد على سائر الاعراض
حل مشتق قيام المبدأ لقيام الوجود بالاعراض حقيقة لعدم المتغيرة على نعيم والغير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير والاعراض
ليست لك فتايل مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم هذا جواب آخرنا وعلينا ان العدم لا يضاف الى الوجود سواء
كان وجودا في نفسه او وجودا بالاطلاق لا اسودا ومعناه يقع وجود الاسود في نفسه او سلب وجوده في شيء آخر فهو نقض لوجود الاسود لا لاسودا
فان كان الاسود والاسود ولا يلزم انصاف شيء بقضيته حقيقة لان الاسود ليس نقضا بل هو نقض لوجود الاسود وفيه ما هو بعض الاشياء
فان حقيقة التناقض كون مقصودين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر وعلى موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس بل المعنى
غير نقض الوجود والعدم الا ان يرد بهما الوجود والعدم الرطبان ونحوه التناقض بالقضايا ثم على التمثل للاسود وان لم يكن نقضا
للسود ولكنه لازم للنقض قطعا فيلزم الاستان فان قيل الاستان مختصة بالنقيضين بالذات يقال بان الحكم محض اذ بناء الاستان على الوجود
يتقضي الاتحاد التناقض يقتضي التباين ويشترك النقيضان في مطلقا فتايل فان قلت قول المستدل لا يتلخص انصاف الوجود والعدم
هو نقضه ليس شيء اذ لا يلزم من انصاف الوجود بالعدم انصافه بقضيته لان الوجود على راي من قال بعينية متعدد ومعنى ان الوجود محض متعدد
عند من يقول بعينية للمية ضرورة كون الميات متعددة وكذا العدم له معان متعددة على هذا التقدير اذ العدم سلب الوجود فحاله اذا كان
الوجود معدوما يعني على تقدير زيادته اذا كان الوجود موجودا وكان موجودا بغيره معان له واذا كان معدوما يكون معدوما بسلبه كلف
الوجود والآخر مع لا يلزم انصافه بقضيته بل انصافه بنقيض وجوده الذي هو غير قال بعض الكاثرية هذا لا يرد غير واراد على المقصود لان
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه العدم سواء كان هذا العدم نقضا لوجوده والمعاد من انقضاء في قوله لا يتلخص انصافه
بالعدم الذي هو نقضه اعلم من ان يكون نقضا له او نقضا لوجوده قلت بعينية الوجود لا يتلخزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقته الاشارة
الى معنى ان بعينية الوجود لا يتلخزم تعدده كما مر من الحاشية في ذيل قول الشارح فانخصرت آه في خبر ان يكون لكل من الوجود والعدم معنى محضا

مشر كما على تقدير العينية التي هي فعلية كونه الوجود والوجود هو الوجود وهو ما يلزم تصادفه بتقيضه لان كلاهما تقيض الآخر بحسب معنى
 واحد من ان المقدور زيادة الوجود لا عينية فلا تغفل يعني ان المفروض كون الوجود والوجود لا يلزم التصديق في الوجود ولا في العدم لانه لا شيء
 الا على تقدير العينية على تقدير كونه زائدا ما يكون معنى واحد ومعية ما فيه قال في الحاشية وذلك لان الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة كما ان
 العينية لا يستلزم التعدد فمجرد كونه متعدداً من كونها زائداً فلا يكون معنى واحد والمهم يلزم تصادفه بتقيضه فلا يتم الدليل انتهى الا ان يقال في الجواب
 هذا الوجه من الدليل اني علمت اشتراك الوجود في معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادة ما قال بعض ناظري كلامي اني ان الوجود على تقدير الزيادة
 لا يجوز ان يكون كلياً مشتركاً في النوع فيكون خصته عارضا ومغيرة لاسمه على تقدير ان تصادف الوجود بالعدم لا يلزم تصادفه بتقيضه بل تصادفه
 بتقيض وجوده الذي هو غيره فحينئذ ان الكلام ههنا في الوجود والعدم هو صدق الوجود بالمعنى المصدرى ومنشأ الاقتراع وهو ليس كلياً مشتركاً
 النوع بل الكلي المشترك النوع انما هو الوجود بالمعنى المصدرى لا اقتراعي وليس الكلام فيه كما لا يخفى فيقال ولا تغفل قوله انما يستحيل ان يكون
 الوجود ليس موجوداً لانه من المعقولات الثانية فمختار انه معدوم وتصادف شيء بتقيضه بالحل الاشتقاقي ليس مستحيل انما يستحيل تصادف كل
 المواطاني بان يقال الوجود معدوم واعتراض عليه شيء بقوله علم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة
 بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر فيحقق التناقض بين شقين كما يحقق من مبدئها كما هو الوجود والمعدوم لان ما لا يتناقض انما هو
 صدقها على امر واحد بالعينية المذكورة وهو يتحقق في المبدأ ولا يشتق كلياً ما عاين الامر انه يتحقق في المبدأ باعتبار الحل الاشتقاقي وفي المشتق باعتبار الحل
 المواطاني فممكن ان يكون شيء واحد تقيضان احدهما باعتبار الحل الاشتقاقي والاخر باعتبار الحل المواطاني كما هو الوجود فان تقيضه بالاعتبار الاول
 العدم اذا الوجود اذا كان محمولاً على شيء بالاشتقاق بان يقال انه ذو وجود في تقيضه بالحل الاشتقاقي ايضاً فيكون تقيضه بهذا الاعتبار
 العدم لان جملة على شيء آخر انما هو بالاشتقاق وباعتبار الثاني الوجود والعدم اذا كان محمولاً على شيء بالحل المواطاني يجب ان يعتني بتقيضه
 هذا الحل ايضاً فيكون تقيضه الوجود وهو صدق احد التقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه جلا بالعرض اذ لا يخرج حل تقيض شيء
 عليه باعتبار الحل الذاتي كما يقال الجني لا يجني المعنى ان مفهوم الجني ليس بمقتضى بل مفهومه كلياً صدقه على كثيرين واللام مفهوم مفهوم اذ
 المفهوم عبارة عما يحصل في الذهن ومعنى الالم مفهوم ايضاً حاصل فيه فيصدق عليه انه مفهوم فاقال اثنان من استحالة تصادف الشيء
 بتقيضه بالحل المواطاني ليس شيء ويحجز صدق كل من التقيضين على كل منهما من جملتين بالحل العرضي كمفهوم كل من الوجود والمعدوم
 يصدق عليه الوجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج يعني ان الوجود والمعدوم مع كونهما تقيضين
 يصدق كل منهما على الآخر كجملتين مختلفتين اذ الموجود في الذهن من حيث وجوده فيه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه الوجود
 من حيث كونه معدوماً في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه الوجود من حيث انه معدوم في الخارج ويصدق عليه الوجود
 من حيث كونه موجوداً في الذهن وكذا يحجز صدق التقيضين باعتبار الحل المواطاة وحل الاشتقاق على الامر بان يصدق احدهما
 بطريق حل المواطاة والاخر بطريق حل الاشتقاق كما اذا كان الشيء موجوداً ولا يكون عين الوجود كما يقال انه لا وجود باعتبار الحل المواطاني
 وموجود باعتبار الحل الاشتقاقي وما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المصنفات وهي التي يعرض حصتها لانفسها عمولة على انفسها محلاً بالعرض

بحيث يتفقد قضية طبيعتها وحقايقها في ضمنها ولا يسري الحكم الى الافراد والمحل المفردات على انفسها بالكلية باعتبارها في المحصورات
 ضروري لا محال لتوهم تخصيصها وهذا لما يكون اذا كانت مبادى تلك المفردات قائمة بها كالوجود والخلق لانه موجود وخلق والمعية المطلقة
 لانها معية مطلقة والممكن الخاص لانه ممكن عام واشياءها ككل واشياءها بعضها محمولة عليها انما انفسها بهذا المحل بحيث يتفقد قضية طبيعتها وحقايقها
 المذكورة كاللا وجود فانها حاصل من جهة في الذهن صدق عليها لا مفهوم فلا يصحك على انفسها بالكلية لان مفهوم صادق على كثير من فيصدق
 عليه بالاجزائي دون الاجزائي والممكن الخاص لا وجود مفهوم في الذهن ضروري فلا يصدق على انفسها بل يصدق عليه بقضية كذا انما قال بعض الحكماء
 قد عمل تحت نفس هذه المفردات على انفسها بالكلية باعتبارها في المحصورات اي المحل الساري الى الافراد متفق ولعل هذا هو مراد الشارع بقوله وانما يتصور
 ان يكون مراد الشارع هو هذا لا يجوز صدق احد التقيضين على الآخر بالكلية الاشتقاق في كل واحد بالكلية لان المفرد بالكلية المتبني في المحصورات غير محل التقيض
 على الآخر بالاشتقاق بالكلية المتبني في المحصورات فيكون ما يصدق عليه احد التقيضين اشتقاقا يصدق عليه التقيض الآخر ايضا اشتقاقا في ان محال
 قطعاً ولا يتوهم ان عدم عدم من هذا القبيل يعني ان عدم عدم من قبيل المفردات التي يصدق عليها انما انفسها محلاً بالعرض لان عدم عدم
 تقيض لعدم المطلق ولا يصدق على عدم عدم ان عدم فيصدق عليه تقيضه من قبيل المفردات التي يصدق عليها انما انفسها محلاً بالعرض و
 مساو هذا التوهم ما يصدق عليه لان عدم الذي هو تقيض لعدم المطلق يعني عدم عدم الذي هو تقيض لعدم المطلق محمول عليه اي على عدم عدم كل
 الثاني لا محال العرضي فكيف يكون من قبيل المفردات المذكورة ووجه حملها على ذلك ما بينه بقوله لان العدمات المفردة محصورة في عدم المطلق
 لان محصورة عبارة عن الكلي مع التقييد والعدمات المفردة محصورة في عدم المطلق مع اعتبار الخصوصيات والعدم المطلق نوع لها
 فيكون عدم عين تلك المحصورات فيكون محل لعدم المطلق على العدمات المفردة محلاً ذاتياً لا عرضياً وعدم عدم من العدمات المفردة فيكون
 محل لعدم عليها محلاً ذاتياً فلا يكون عدم عدم من قبيل المفردات التي يحل عليها انما انفسها قال في الحاشية في تحقيقها كجملتها بالنظر في قوله
 في بحث التقابل ان عدم المضاف اليه في عدم عدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو مقابل وغير محمول لا متعلق اجتماعاً وان كان
 بمعنى سلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وهذا لا يندفع شبهة المشبهة التي اعلم انه قال في شيء في بحث التقابل عدم بمعنى سلب الوجود المطلق
 يقابل عدم المضاف لا متعلق اجتماعاً لعدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم عدم المطلق بهذا المعنى نعم عدم المطلق بمعنى سلب
 المطلق لا يقابل عدم المضاف اليه لا مكان اجتماعاً وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ المطلق والثاني ان
 يلاحظ نفس طبيعته لا على الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلاً لنفسه فهو على الوجه الثاني وجع مع ثبوته في نفس فردين انتهى وحاشي
 ان عدم المضاف اليه في عدم عدم ان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق فهو تقيض له وغير محمول عليه لا متعلق اجتماعاً وان اخذ بمعنى سلب الاعم
 من الوجود وان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هي من دون لحاظ الاطلاق فسلبه ليس تقيضاً له ولا حاجة لعدم
 الذي هو محمول على عدم عدم ليس تقيضاً له وما هو غير محمول تقيض له وفيه ما اذا وحيث الاكابر قد انما ان اراد بقوله فسلبه على الوجه الاول غير
 معقول ان سلبه على الوجه الاول لا يمتنع له اصله فهو ظاهر الفساد وكيف سلب السلب الماخذ من حيث الاطلاق مفهوم متعلق بالذات وان

اما انه ليس له صدق فحق كمن الميز من انه لا يكون بينه وبين ما خيف اليه تناقض فان تناقض صدق مفهوم لا ينافي كونه نقیضاً لشي
اصلاً ثم انه دفع التوهم المذكور بالايجاب عاقل اولاً فقال بل نقیضه اي نقیض عدم عدم ليس محمولاً عليه اي على عدم عدم اصلاً لا بالذات
ولابا بل الرضى لان نقیضه اي نقیض عدم عدم عدم عدم محمولاً على عدم عدم الذي هو نقیض الوجود ونقيض عدم
الذي هو نقیض الوجود وليس نقیض عدم عدم عدم حتى يلزم على نقیض عليه قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم عدم نقیض عدم
يلزم ان يكون لعدم نقیضان احدهما الوجود والاخر عدم عدم حاصله ان التناقض في عدم عدم ليس بين الاضاف والمضاف اليه والاول
ان يكون لعدم المضاف اليه نقیضان احدهما الوجود والمرفوع به والاخر عدم الذي اضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة وحدة
لا يكون تحققتا الا بين مفهومين واما عدم صدق على شيء واحد فلان عدم عدم مساوق للوجود والمرفوع بالعدم المضاف اليه وفيه كلام اما اذا
قلنا مني على ان نقیض شيء عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقيض فنقيض عدم عدم هو عدم عدم عدم كالمرفوع الذي هو العدم
ان الحق ان كل من الرفع والمرفوع نقیض للآخر واما ثانياً فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقيض فلاريب ان المرفوع لازم مساو لنقيض
المرفوع والمرفوع بالنقيض ههنا اي هو الم لازم المساوي واما ثانياً فلان كلامه في الحاشية يدل على ان العدم المرفوع بعدم العدم يعني سلب
الوجود بمعنى عدم العدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقیض عدم عدم عليه انما يتوهم في عدم العدم الذي هو
السلب المطلق الا ان من سلب الوجود وسلب سلبه عن نفس السلب هكذا اذا بعض الاكابر قد وبهنا اي بافهم من كلامه لشي ان
عبارة من يقع شيء يندفع الاشكال بان لعدم نقیضين الوجود وعدم العدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجب الرفع
ان نقیض العدم انما هو عدم العدم لا الوجود لان نقیض شيء عبارة عن رفعه فلا يكون لعدم نقیضان بل نقیض واحد هو عدم العدم فلا
ان الاشكال انما يتوهم في التناقض بين القضايا وقد رافق بدفعه واما التناقض في المفردات فهو عبارة عن التباين ولا ينافي في ان يكون مفهوم
متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع شبهة المشورة هي ان عدم العدم المطلق فزود ونقيضه يعني ان العدم المطلق
يصدق على عدم العدم وغيره من العبادات الخصوصية فيكون عدم العدم فزود لعدم المطلق وهو نقیض له اي هو سلبه وبهنا اي من
الفردية والتناقض تدافع اذا الفردية تقتضي الكل والتناقض يقتضي امتناعه انشي وجهه لانه قال ان المرفوع ليس نقیضاً للمرفوع فالعدم المطلق
نوع لعدم العدم وليس نقیضه والحق ان الاشكال غير مندرج بهذا الجواب اما اولاً فلان الاشكال انما هو لزوم كون الشيء فرداً ونقيضه شيء
واحد هو لازم واما ثانياً فلان المرفوع وان لم يكن نقیضاً لكنه لازم مساو لنقيضه قلنا فيلزم كون الشيء نوعاً ولازماً مساوياً للنقيض وهو
محال وما قال لشي في بحث التقابل فاجاب بهذا الاشكال من انه ان اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه ليس فرداً وان اريد
المطلق فعدمه ليس نقیضاً لشي ان العدم يعني السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لا مكان اجتماعاً وذلك لان السلب المطلق على
جميعين الاول ان يلاحظ الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس طبعية المانع الاطلاق وسلب على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطل لنفسه فهو
على الوجه الثاني ويختص مع شبهة تنفي فردين فقد عرفت مخافة ما سبق وذلك لان المسائل ان يختار الشق الثاني ويقول عدم العدم
بهذا المعنى صورته حاصله في اصل قطعه هو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصته منه ورافعاً له اي فيكون نقیضه بلا ريب غاية الا

ان يكون صدقه على شيء لا في الواقع وهو غير ضروري كونه نقيضاً لشيء فلازم كونه شيء واحد فوافيقه ما فخر واجب الحق الذي في الحقيقة
 القديسة بان هذا العلم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العلم مقابل له في النطق
 البين في الاعتبار الاول هو كونه عدم مقيداً بقيد وبالاعتبار الثاني هو كونه رفع العلم وسلباً للموضوع خلف الاعتبار الاول وهو عليه صاحب
 الاقوال المبين بان القيد باعتبار مطلق النقيض اذا كان نوعاً من العلم كان باعتبار الخصوصية اخرى بان يكون كك ونوعه الاول على
 طبيعة العلم غير مضافة لان يكون الثاني ايضا نوعاً من بل حقيقة ذلك واجب عند الشيء في بحث المقابل بان حاصل كلامه ان هذا
 العلم من حيث هو عدم مقيد بقيد مالا بالخصوصية فوله فان مناط الفردية هو التقييد بقيد بالخصوصية بقيد بلغة ومن حيث هو
 رفع مقيد بخصوصية نقيض له فان مناط كونه نقيضاً له هو كونه رفعاً له من حيث هو رفع بخصوصية لا من حيث انه خصوصية من خصوصية
 المقيد وعصمه ان فردية عدم العلم من حيث انه عدم مطلق قد قيد بقيد ما هو الفردية ليست بناسية عن خصوص القيد الاول بل انما
 بقيد آخر كانت الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضاً فان اعتبر في خصوص القيد الاول بيل هذا القيد لم يبق نقيضاً لموضوع الفردية هو عدم العلم
 من حيث انه عدم مقيد بقيد وموضوع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيداً بهذا القيد بالخصوص وفيه ان عدم العلم من حيث
 انه مقيد بقيد بخصوصه يصدق عليه انه عدم صدقاً ذاتياً سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقييد بقيد ما قيل
 الاستحالة اعني صدق احد النقيضين على الآخر صدقاً ذاتياً واجب صاحب الاقوال المبين بان عدم العلم فرد من افراد العلم باعتبار
 انه طبيعة العلم مع قيد لا من حيث خصوص الفردية في تخارجها من التقييد والاهتمام فانه من حيث تلك الخصوصية هو الفردية بخصوص
 وهو شيء هو غير طبيعة الفردية في ذلك الحائط ومقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية ولا من بك ان تشكك فيما حكمه فخر
 العقل ما لم يكن سقيم الطبع وهو ان التناقض انما هو بين المقابل وبين مطلق الفردية لا بين وبين تخصيص خصوصية فردية على التميز
 غير ان قيل النظر اليها على طائفة من الافراد غير متميزة وان كان ذلك لخص هذه الخصوصية تحت الطبع في الوجود وانت تعلم ما فيه من
 اما اولاً فلان الفردية مطلقاً سواء كانت نوعاً او خصوصاً مناف للنقيضية قطعاً اولاً المناقاة بينه ليس الا للعدم اجتماع النقيضين في شيء هذا
 خصوصاً ونحوها سواء لا لفردية بينهما وبالجملة لا معنى للقول بان مطلق الفردية مناف للمقابل وخصوصاً بما مع ذلك انما فلان اذا كان
 عدم العلم بخصوصه فوافيقه العلم المطلق فقد صدق عدم المطلق الذي هو عينه ونقيضه عليه صدقاً بالذات وبما عمل قطعاً ووافيق
 ما فخر بعض الاكابر انه ان العلم الذي اضيف اليه العلم في عدم العلم مفهوماً عام شاملاً للنقيضين اعني عدم الوجود وعدم عدمه
 فعدم العلم الذي هو نقيضه ورافع له في قوة رفع النقيضين فليس له مصداق اذ لا خارج عن النقيضين حتى يكون له مصداق في الاستحالة في
 ذاتية شيء النقيض المستحيل او غاية ما يلزم من تحققه الفرضي اجتماع النقيضين ولا قابلية لانه في قوة ارتفاع النقيضين وقد اشتهر ان
 ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعهما ولا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع الاستحالة صدق عدم العلم على شيء في الواقع والحاصل ان الفردية
 والنقيضية يستحيل ان يجتمعا في مفهوم صادق في نفس الامر على شيء لانه يستلزم اجتماعهما في شيء ولما المفهوم الذي يتحقق ان يصدق على
 في نفس الامر فلا امتناع في ان يجتمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العلم ليس بصداق في نفس الامر لانه في قوة رفع النقيضين

من عدم بمعنى السلب المطلق لشمول النقيضين فمنه في قوة رفع النقيضين فلا مضايقة في استلزام فردية نقيضيه التي في قوة اجتماع
 نقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما كما هو المشهور وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقضيا للمرتبة الوترية التي هي فوقها يعني
 ان كل عدم مضاف واقع في المرتبة الشفعية من سلسلة العبادات المتباعدة من الوجود نقض لعدم الواقع في المرتبة الوترية منها الى حيث ينقطع
 الاعتبار الا ان يقال في توجيه كلام الترتيب ان عدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم هو مطلق العدم الا اعم من عدم العدم وعدم
 الوجود وعدم عدم الوجود فكان عدم العدم حينئذ اعم من عدم العدم الذي هو نقضه ومحمول عليه حلا بالعرض فيكون عدم العدم صادقا
 على عدم عدم العدم الذي هو نقضه صدقا عرضيا والحاصل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم اعم من ان يكون
 عدم العدم او عدم الوجود او مطلقا بان لا يخلو ذلك من حيث هو هو فالعدم المضاف اعني عدم العدم يكون اعم من عدم العدم
 وعدم عدم الوجود وعدم عدم العدم المحذور من حيث هو فهو عدم العدم لصدق على عدم عدم العدم صدقا عرضيا فصار من قبيل المفردات
 التي يصدق عليها نقضها محلا عرضيا ثم ان هذا الاستثنا لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحل عليه نقضه لان
 نقضه الرفع وهو غير محمول للمرفوع وما كان هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم فظاهر انه لا علاقة
 له بما تقدم فوجب ان كل الاعلى لكن والعرض متان عدم العدم ليس نقضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم
 ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود فكذلك لا فائدة لبعض الاكابر قد كثر اى عدم العدم بهذا
 الاعتبار اى باعتبار اخذ العدم المضاف اليه من حيث العموم صارا اعم من نفسه لكونه عدم العدم الذي هو رفع للعدم والاعلم
 من عدم العدم وعدم الوجود صدقا وعلى نفسه نقضه تحقق عدم العدم فيا كان محمولا على نفسه القيم حلا بالعرض فكان من قبيل
 حمل المعنى الواحد على النقيضين من قبيل ما يصدق عليه نقضه بذلك المحل كما توهم المتوهم وادور عليه ولا بان المضاف اليه في عدم
 العدم لما كان بمعنى السلب لشمول النقيضين فيكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له صدق لان نفسه ولا غيره فلا يكون اعم
 من نفسه وثانيا ان العدم اعم من عدم العدم لا اخص فيكون سلبا بما بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم
 لا اخص فان قيل المراد بالعدم المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هو اعني موضوع المعاملة فرفع يكون بانثقا فومنه فلا يكون في
 قوة رفع النقيضين والعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب لشيء مطلق اعني موضوع الطبيعة حتى يكون اشتقاؤه بانتفاؤه جميع الاخر
 يقال ان الكلام في عدم العدم الذي هو نقض العدم لا يكون نقضا له ويمكن وضع ضابطه كالية منها بان كل كلي هو مع نقضه
 شامل لجميع المفردات ضرورة لاقتناع ارتفاع النقيضين من جملتها نفس هذا الكلي فوجب ان يصدق هو نقضه عليه فان كان كذلك
 متكررا النوع المشهور ان الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بخون من المحل الاول والمحلى الاشتقاق فيصدق
 على نفسه مرة على اذ عين حقيقة مودة على انه عارض له محمول عليه بالاشتقاق والحشي قد عدا كل المحمول على نفسه بالمحل العرضي من
 الكليات المتكررة النوع وبالمجمل ان كان الكلي بحيث يكون مبدء متكررا النوع كالوجود والممكن وغيره فانه محمول على نفسه حلا بالعرض والا
 اى وان لم يكن مبدء متكررا النوع حقيقة محمول عليه اما الاول فلان مبدء الاشتقاق عارض لنفسه وهو مستلزم لعمومه لثبته

الذي هو نفس الشيء لان عروض الشيء يستلزم عروضه المشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يرتبط بمبدأ
 حل مشتقة عليه فبيان بذل التيم على رأي الحاشي ولا على المشهور اذ على المشهور فان المبدأية عارضة للمبادئ وليست بمبدأية اشتقاق
 واما على رأي الحاشي فلان الامور العارضة للمبادئ المحمولة عليها حلاً بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها كالمثالين ولا كالمثال
 فلانه لو لم يكن لك اي لو لم يكن نقيضه محمولا عليه كان محمولا على نفسه لا اشتقاق ارتفاع النقيضين وحل الشيء على نفسه يستلزم عروض
 مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء لنفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولا على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضا له فيكون
 عارضا لمبدئه لان كلما يرض للمشتق يرض للمبدأ فيكون المبدأ متكررا للنوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض
 كلما يرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم انه حاصله انه لو لم
 كون الوجود وموجودا على تقدير كونه زائدا وجزا فلما سلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائدا انما هو في معنى الوجود واما الوجود
 موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه واما ثبوته فليس امرنا انما على نفسه بل هو عينه لا يقال الوجود
 على تقدير كونه زائدا على الميتة يكون قائما بها بلا ريب والوجود القائم بالغير يتحقق ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه بالغير انما هو
 اشتراكا يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود وانما يحتمل ان لا يكون محتاجا والسبب في ان الوجود
 على تقدير كونه زائدا حال ومعرضه محل الحال فخص في العرض والصورة والحمل في الموضوع والمادة ولا شك ان الوجود ليس محمولا
 وليس بصورة فتعين كونه عرضا والعرض المبدأ ان يكون محتاجا الى محله وموجودية بنفسه لا بوجود زائد عليه يستدعي عدم الاحتياج
 فالقول بكون الوجود زائدا على الميتة مما يراه كذا او يكون وجود الوجود عينه متساويان لانا نقول العينيتان في الاحتياج اذا كان
 الوجود قائما بنفسه يعني ان عينيته الوجودية تبا في استنجاها الى شيء اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب جل شأنه فانه موجود بنفسه
 ذاته من غير احتياج الى غيره فلو كان محتاجا بالغير لم يكن موجودا بنفسه واما اذا كان قائما بالغير كوجود الممكن فلما في قبيل ان يكون عينية تبا
 الوجود قائما بالغير فتعين الوجود لا يستدعي عدم الاحتياج بل يوجد لانه ثابت فان القيام بالغير لوجب الاحتياج فاما ان كان الشيء القائم
 وجوده بعينه كان احتجاجة الميتة من حيث نفسه رتبة متساوية كونه موجودا في عينه فاما ان كان بعض الفضلاء ومنهم من يستلزم ضرورة ان الشيء
 القائم بذاته كالنفس مثلا اذا كان له وجوده بغيره كان وجود الوجود قائما بذاته فيكون واجبا لذاته والشيء القائم بالغير اذا كان له وجود قائم
 بالغير عينه كان موجودا بوجوه قائم بالغير فيكون جائزا لان عينيته في نفسه من لوجوه والاحتياج الى الغير لذلك الشيء القائم بالغير المتفق عليه
 لا يمكن ان يتحقق في هذا المذهب ان مقتضى هذا ان مقتضى الوجود بالشيء الصوري ونشأ اشتراكه نفس الميتة بل انما هو عرض
 عارض وهي نفسها متجولة باجل الابطال ولا يلزم من عدم كون الذات ملحقا بالمتقردة بالاجل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصدرا
 للوجود وان يكون الوجود مساويا عنه في مرتبة ذاته لا يلزم سلب ذاتها في مرتبة الذات او مطابق الحكم بكون الذات الممكنة نفسها هي
 الذات الممكنة المتقردة وليس يمكن ان يتقاربا بالاجل انما يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متقردة بالاجل ان لا يكون صحة سلب الوجود
 عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يترتب منه كون مقتضى الحكم بكون الذات الممكنة على نفسها وحمل ذاتها على ما هي الذات المتقردة صحة سلب

نفسها ذاتيات متمايزتين ليس بينهما نفس الذات لان يكون نفس الذات مصداقاً لنفسها ذاتيات متمايزتين ان يسلب عنه الوجود اذ هي ذات مصداق للوجود فلا يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق للوجود بنفس ذاتيات متمايزتين بل يجوز ان يكون محتاجة الى ما يجعلها مجرداً لا يكون الذات بنفسها مصداقاً للوجود بل يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبه يظهر ما في كلام المحشي من الخافه وما في الضابطه التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري يتحقق في نفس الامر بمعنى تحقق نشأته وتتحقق الانتزاعات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعاً ومعنى ما به للوجودية موجود بنفسه بل واجب كذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتبارياً يتحقق في نفس الامر ان يكون موضوعاً بحيث يصبح انتزاعاً عنه فمما تارة امراً الاول المتبع عنه وهو المهيمة من حيث هي والثاني المتبع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشي في هذا الباب في غاية الاضطراب فارة فيقول منشأ انتزاع وجوده لكن شئ من احد واجب لذاته مبني على الكليات مباشرة فارة فيقول ان منشأ انتزاع الانساب عليه تعالى والحق انه قد اشتبه عليه الوجود منه لعله لا يتخلل في ذلك شك في كون الوجود المصدري منتزع عن الكليات ومطابق صدقه ومصداق حله ليس امر خارجاً عنها مبايناً محضاً لما ضرورة نعم حله مصداقاً منفصلاً عنها مبايناً لها وليس الكلام فيها ان الكلام في مصداق الوجود على ان ذلك الامر المباين ان معنى في موجوديات الاشياء باسرها بنفسه لم يتحقق الكل تحققة بل لانه ظاهر وان لم كيف لم يكن مصداقاً للوجود جميع الكليات وايضاً على هذا التقدير لا يصح طردان المبدء على شئ من الاشياء فتتحقق مصداق وجودها كما كان اجاباً الى ان كل من الكليات الوجودية انتساباً خاصاً الى ذلك الامر الواحد وارتباطاً بالخصوص مبايناً وتلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن الكليات ومصاديق وجودها يقال تلك الانتسابات والارتباطات نسباً واضافات متافرة من تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق وجودها واحداً وايضاً تلك الانتسابات والارتباطات لها انضمامية وانتزعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية للممكن كما سيظهر على المحشي وعلى تقدير كونها صفات انضمامية الواجب يلزم ان لا يعدم ممكن ما هو جامعيتها لعدم الوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ونشأ انتزاعاً ان كان ذات الواجب بجاه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات نائمة على الواجب بجاه يلزم ما يلزم فاعلم ان غاية الوجود ليس قائماً بالمهيمة الاعلى وجهاً للانضمام والالزام تارة عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة في الانضمام الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجوداً وممكن وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق يلزم تقدم الشئ على نفسه والالزام التام وادور عليه بان يجوز ان يكون انضمام الوجود الى المهيمة كانضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم كون الانضمام اليه مقصداً واجيب بانضمام الفصل في مرتبة كونه فضلاً بل هو في تلك المرتبة عين الجنس لا اختيارية فيها بحسب الوجود فضلاً عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه مصدراً فاعلم ان شرط الاشياء فاعلم والاعلى وجهاً للانتزاع والالزام عين انتزاع الوجود والمصدر انتزاع آخر بل انتزاعات غير متمايزة بمعنى على تقدير انضمام حتمية ممكن بوجوده انضماماً انتزاعياً لا بد من منشأ الوجود حقيقة والا يكون انتزاعاً غيراً عما لا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعاً لا يقلد بل ينشأ آخره فذهب المنشأ الى غير النهاية فلا بد لتلك

الاشياء الغيبية المتناهي من نشأ حاطة لواقعها او واقعية الانزعاجات انما تكون بواقعية نفسها فكذا المنشأ هو الوجود حقيقة ويبلغه
 انما لا انزعاجات ولما بطل الشك ان ثبت ما هو المطلوب وانما تعلم انه لا يلزم من الجلال كون الوجود صفة انضمامية وانزعاجية
 كونه عين الواجب سبحانه فلا يثبت ما هو مطلوب لشيء فافهم ذلك فانه تحقيق شريف قوله ثانياً يا ايها الذين ان ثانياً المذهب في الوجود
 مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود والمصدر في الواجب انفس فاذلة الحق وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذاتها وهي
 ان تنزل هذا المعنى الانزعاجي وقال لشيء تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس بالقيمة منه بل هي المصدر لان هذا المعنى تحقيق باعتبار
 العقل وانزعاج الذهن وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن ذمها من الناس واعتبار المتغير كما يشهد به الضرورة العقلية فاقول لشيء
 بالمتن ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري العقل فلاف ما يشهد به الضرورة العقلية او لو لم يكن الوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري
 كان موجوده تبايناً باعتبار المتغير وليس معنى كلامه ان ليس الوجود صفة منضمة الى الماهية كما هو مذهب المشائية فمفهوم الوجود هنا حقيقة يتكلم
 الحقيقة على حكم النظر لفرق نشأ الانزعاج في المفهوم ومصداق محله وطابق صدق يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدر
 لان هذا المفهوم عنوان لما هو صادق عليه كما انهم الاكثر من فهم المصداق وانهم ان الوجود المصدر حقيقة وراية الوجود الانزعاجي
 وهو صادق عليه اي هو ذم الوجود والمصدر وذلك لان في الوجود والمصدر مخصصي حصته وليس له فرد سوى المحصة المختصة
 بالاضافة والتوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه المعنى المصدر هو المادة الا ان يقال للمواد وغير الوجود
 المصدر حقيقة الذات التي هي نشأ الانزعاج فامل جلوه في اي تلك الحقيقة في الممكن زائدة لانه موجود لغيره فمصدق على
 الوجود عليه مرزاة عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصدق على الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر اخر اعلم انك
 قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالمهية في نفس الامر وان نسبت الى الماهية سواء كانت الذات
 واجبة او ممكنة نسبت الى الانسان فليس في الانسان مهية وجودية بل هي كماله لانه ليس في الانسان انسان وانسانية
 زائدة عليه او بالكلية نسبت الى الوجود والى الماهية ليس نسبت الى العوارض المنضمة او المتفرقة الى مهية المعروف والا يكون مصداق الوجود
 امران بل على الماهية قائماً بها انضماماً وانزعاجاً هو بطريقاً فاعرف هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق
 على الوجود ونفس الذات بل اضافة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والمهية الممكنة بان الذات الممكنة لا ذات للممكن بل لا محل
 جاعل بخلاف الواجب وهذا النحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود عليه امران بل على ما قلنا فقلت مصداق على الوجود
 على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال هذه الحقيقة لا يخلو اما ان تكون تعليلية او تفيدية على الثاني مصداق على الوجود
 في الممكن لا يكون نفس الماهية بل امران بل على ما تأملها انضماماً وانزعاجاً هو بخلاف ما تقر به على الاول لا يكون بين مصداق الوجود
 في الواجب وبين مصداق في الممكن تفرقة اصلاً او حقيقة التعليلية خارجة عن المصداق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق على
 على الذات الممكنة وبين مصداق جملة على الذات الواجبة اصلاً بل يكون مصداق على الوجود في الممكن ايضاً نفس الذات بل لا
 امر وعروض عارض فالا يلزم ان لا يكون مصداق على الذات والذاتيات اي نفس الذات بل امران بل فمطابق الحكم كقولهم ان

لما فيه نفسها هي الذات الكائنة المتعقبة وليس يمكن ذات متعقبة الا بحمل الجاهل نعم يلزم من كون الممكن في ذاته متعقبة بحمل الجاهل صواب
الوجود بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم على الذات الكائنة على نفسها وحمل ذاتياتها هي الذات المتعقبة صحيحة
سلب نفسها وذاتياتها عنها بمعنى ليسية نفس الذات لان لا يكون نفس الذات مصداقاً لنفسها وذاتياتها متماثل ولا تعقل
فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته في محضته لا يستلزمه قال الشيخ في التعليقات كل لمهية في ذاته فلا امتياز الواجب بمهية في ذاته فان الكمية
هي الحقيقة المعروفة من الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزوع عن ان يحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية
اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والخدوم جلال الدين في ان الواجب بمهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود لا مهية له
لانها المعروفة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزوع عن التحاق المهية واحاطة الاعتبار وقال الخدوم له مهية هو وجوده انتهى قال بعض
من نظري كلام الحاشي لما شك انه تعالى بذاته مصداق حل الوجود عليه ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بيننا ولا نزاع الا
في الملاق للمهية بالنفس المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقاً فيجب ان تكون معقولة
مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته مصداق لمحلها في مرتبة ذاتة فلا يمكن تعرية عنها في اعتبار
العقل فقال بانه لا مهية له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الفرعية الا لا حقيقة من الخارج
فيجب ان تكون معقولة ولو لوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها مهية شخصية وهذه التعرية
ضرورية فيه عجيده فقال بل لا تما عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان المحقق الدواني انا يقول انه تعالى
حقيقة بسيطة معروفة في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فما وزن موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق المحل
في جميع صفاته هو مهية البسيطة التي لاكثر فيها بوجه من الوجود ولا يقول انه تعالى ذو مهية كلية وكلام الصدر للعاصرين في نفى
المهية بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف الكلمات فانهما اشياء موجودة في نفس الذات ولا شيء
وهذه ذاتها لانه لو لم يكن له ذات كان الواجب تعالى لا شيئاً محضاً تعالى لا شيء يقول الظالمون علماء كبره فان قالوا ان ذات
نفسها مصداق الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني وبالحكمة الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس يرجع الى اختلاف
الاصطلاحين كما ينظر لمن تتبع كلامهما ويحول حل ذلك اى يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانه محضه فلا
دعا قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث خصته
الوجود المصدري وفي الممكن ايضاً ثلث وجودات الوجود المصدري المطلق وخصه هو الوجود الخاص لكنها زائدة عليه وفي الواجب الاول
والثاني لا مان عليه تعالى دون الثالث لانه فانه هناك اذ عين الذات تنوب متناهي في كونه مصداق المحل فاهو مصداق المحل منشأ
ولا نزاع في الممكن متناهي لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود وهو وجود
خاص قائم بذاته من غير احتياجه الى شيء وبهذا كلام من جبين الاول انه يلزم ما ذكر ان يكون الواجب موجوداً بوجودين الوجود الذي
هو عينه وخصته الوجود المصدري وهو بطه قطعاً واجب عنه بان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى وانما الثاني

فمن حق اعتباري لا يصلح ان يكون منقطعاً للوجودية وعلية بانه على تقدير القول بعروض حصة من الوجود لا بد من القول بكونه موجوداً بهذا
 المعنى القائم به فيلزم كونه سبحانه موجوداً بوجودين واجب عنه بان معنى مشتق معنى اجمال هو محصله يرجع الى ما يترتب عليه انما عليه انتمى الوجود
 بشكل ما يترتب عليه انما السواء معنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام بمعنى الوجود ما يترتب عليه آثار الوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق
 عليه ذلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالاسود وقد يترتب الآثار على المصدر بنفسه في ان لا قيام له بالقيام السواء بالقياس الى الواجب تعالى
 الذي يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بالقيام معنى به نعم العقل يتميز عنه معنى الوجود ولكن لما دخل له في ترتيب الآثار فمثل انما في ان الوجود
 المصدرى لو كان ذاتاً على تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علة نفس ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات على الوجود او يكون علة غير الذات
 فيلزم الامكان وان قيل انه ليس ذاتاً على تعالى فيلزم كون الواجب أمراً اعتبارياً والجواب ان الامر لا بد له من الوجود متغير للوجود والذات
 كان محتاجاً الى العلة جته فاما لو كان مصداقاً نفس تقرير الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة فكان ذلك الامر لا بد من غير علة
 الى علة حصوله وان كانت ممكنة فكان صدور الذات من الجاهل عليه صدور ذلك الامر لا بد من الوجود والمصدرى من القليل الشا في تلك
 ان يكون له علة ان لم يكن مصداقاً منشأً متزماً علة وقد لا امران لا انزعاميات تخون من التقرير الاول تقريراً بتقرير المنشأ وحاله حال
 المنشأ فان كان المنشأ واجباً كان هذا التقرير واجباً وان كان محتملاً كان هذا التقرير لا يمتنع به الا في تقوده بعد الاثر في في حاشية التزم من هذا
 التقرير لكونه متغيراً بتقرير المنشأ متاخر عنه وهو محلول سواء كان المنشأ واجباً او محتملاً ولا فرق في ذلك بين الوجود والمصدرى وغيرهم الموجود
 كما يفهم من كلام صاحب الاقوال المبين فقال ويجوز ان يفهم من حقيقة الحاشية من ان حقيقة الوجود غير الوجود من معنى المصدرى
 وهو ذا معنى الممكن وعين في الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الوجودية يعني ان الخلاف
 في المعينية والزيادة انما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار وما به الوجودية يتلوا في الوجود والمصدرى الانزعامى لانه لا بد في الواجب الممكن
 جميعاً ولا ينبغي ان هذا القول يدل على كون حقيقة الوجود متغيراً للمصادر المصدرى سواء كان شخصاً واحداً متغيراً للمكانات كما هو متعارف الحاشي
 او وصفاً عاماً في المكانات وعين الحقيقة في الواجب كما هو النقل عن المشائية قوله لا يمكن ان يكون الوجود حقيقة زائدة على
 الواجب ولم يكن حينئذ كان الواجب موجوداً قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود ذاتاً لا يمكن ان يكون
 جميعاً جميعاً فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب عاود وعلية بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود ذاتاً في الواجب
 ان يكون وصفاً قائماً به ليلزم بالزهر ان يجوز ان يكون امر ما يناله وجودية الواجب يكون الانتساب اليه كما ذهب اليه المتألمون في
 وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس بوجوده بقيام الوجودية بل بانتسابه اليه واجاب عنه الحاشي بقوله وما ذهب اليه المتألمون
 من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغير موجود بانتسابه اليه والطلاق بالوجود عليه كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على
 تقدير ان يكون وجود الواجب حينئذ يعني ان ما ذهب اليه المتألمون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانتساب حال ارتباط الوجود
 القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول في الواجب بان وجوده مباين لذاته والا
 لا احتاج الواجب في وجودية الى امر ما يناله من محصل عنه فتا على بل يلزم الانتساب الى الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود

الواجب عليه وليس له من مفصله عند قائل قوله فان قلنا اننا لا نعترض بالعلية العلة الموجبة في الخارج والالزامية لا اعترض
لان الحكم مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او لا فهو لا يحتاج الى العلة فلا وجه لابتداء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لا
بالوجود الخارجي والالزامية اعتباري في الاحتياج الى جملة الموجبة مطلقا مساويا ان الحكم حاصل بما يراوان يكون وجود الواجب على تقدير
كونه لا يستلزم بالعلية شي على كون الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية وهو ممنوع بحد ذاته ان يكون موجودا
او لا فهو لا يستلزم ما عن نفسه فانه باهي بي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية حتى يكون محتاجا الى العلة
و يحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود في الماهية الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذا الاتصاف بها متحقق في نفس الامر فلا بد من علة اما الماهية او غيرها وبهذا نظرنا لاننا
الى ان يرد بالعلية العلة الموجبة في الخارج فاقوم بوجوبه على ما في الاعراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ اشراج الوجود
المصدرى وهو ليس بامر اعتباري كما سبق التلخيص اليه فيكون جواب الشارح على سبيل التذلل قد يقال يجوز ان يكون الوجود
لوازم ذاته تعالى وثبوت اللوازم للزوات غير معللة فلا يحتاج الى علة وانت تعلم ان ثبوت لوازم الماهية ليس بواجب بالذات
حتى لا يحتاج الى علة كيف ويتحقق ثبوت لوازم الماهية حين عدمها فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يتلخص بجميع احواله
وهو متاخر ما بعد الذات ممكن فلا بد من علة سواء كان ذات الموصوف او غير ذلك قوله واجب آه حاصله اننا لانسلم ان العلة لا بد
وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها لا بالوجود فيجوز ان تؤخر ذاته تعالى في
وجود نفسه ما قبل الوجود واعترض عليه لحيث بقوله لا ينبغي ان العلم يجب ان يكون لما هو متحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية
من العلل التي تتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت لرد عدم المانع كاشف عن اموجودى وى العلة حقيقة فلا تقصر عن الواجب
لو كان علة لوجوده فكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذي يتقدمه على الاذن كلها فلا مجال لان توجع ان يجوز ان يكون علة
لوجوده متقدما عليه بالوجود والذهني ثم هناك كلام وهو ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية من حيث هي من غير دخالية الوجود مطلقا
في اقتضاها لما مضى من حيلها نفس الماهية من حيث اقتضاها للخاطبها من غير دخالية الوجود في الاقتضاها بالذات فيجوز ان يكون الوجود
من لوازم الماهية الواجب تعالى ومن العوارض المعلولة بما بان يكون فانه باهي بي متحققية الوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود
واجب بان عدم دخالية الوجود في الاقتضا لا يوجب انها كما عنة في مرتبة الاقتضا بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة
متقاربا نحو ما بالوجود لان الضرورة حاكمة بان الاقتضا والتاثير لا يمكن من الاشياء ولا ريب ان مرتبة الاقتضا لصفة متقدمة
بالذات على حصول الصفة المقتضى فلا يكون تاثيره واقضا لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتقدمة على الوجود هذا
على من ذهب من قال ان لوازم الماهية مستندة اليها من غير دخالية الوجود مطلقا وما على من ذهب من بقوا بان الماهية الوجود مطلقا كما في
خاضعة قالوا لا يهون وبالحكمة على كل المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون الماهية علة لوجودها وانت تعلم انه
الكلام في هذه الذات لا زائد كما هو التحقيق فليس به من عوارض الماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم الذهنية

قسم من العوارض وان كان الامر انما على نفس المهيئة عارض لما في نفس الامر فمن الوازم البتة والقول بان عدم اعتبار الوجود في المهيئة عند اقتضاها منصفة لا يقتضي انفا كما من الوجود وحالة الاقتضاء فان انفا كما من الوجود وهي في محال لما يتم على تقدير كون الوجود انما على المهيئة عارضا لما وانما يتم على تقدير كون الوجود منقرا عن نفس المهيئة او على تقدير كونه زائدا على المهيئة يكون نفس المهيئة مرتبة ابتداء على الوجود فيكون انفا كما المهيئة منقوبة. الوجود فيكون هو من عوارضها او يكون المهيئة في تلك المرتبة.

وهذا قاله في هذا الموضع وهو ان الوجود في المهيئة هو من عوارضها لا ان الوجود في المهيئة هو من عوارضها.

على الوجود ولا يلزم تقدم وجوده على وجوده فان قيل كون المهيئة على مشورة من دون وجوده غير معقول بكونها على مشورة من دون ان تكون متصفة بسائر العوارض معقول يقال كون المهيئة على مشورة من دون ان تكون ذاتا حقيقة اصلا غير معقول البتة وانما كون المهيئة على حسب متبهر في بحسبها ذات حقيقة سابقة على جميع عوارضها العارضة من عوارضها اللاحقة لما بعد مرتبة ذاتها فهو معقول قطعا اذا ما حكم به الضرورة العقلية ان ليس ذاتا حقيقة اصلا لا يمكن ان يكون على شيء ولا ريب ان المهيئة على تقدير كون الوجود زائلا بل عروض الوجود ذات حقيقة فلا مضى القدر في كونها على شيء وان كان ذلك الشيء هو الوجود فافهم ثم الجواب الذي ذكره المحقق في بعينه الجواب الذي ذكره المصنف والشارح من جانب الحكماء الا انما خصوا الكلام بالعلية المتعالية وهي قد علموا علم ان الحجب فلا بد من سندهم للنع الاول ما بينه المصنف بقوله فان بالتقدم قد يكون بغير الوجود وتقدم المهيئة المتعالية على وجوده فانما قابله للوجود عند عدمه والتعالي يتقدم على مقبوله وليس ذلك التقدم بالوجود والالزام الزم من جهة الشيء قبل وجوده وكونه وجودا مرتين في وجوده ذلك واجاب عنه في بقوله وانما تقدم المهيئة المتعالية على وجوده تقدم آخره اذا اقتضت انما هي المشورة في ان تقدم المهيئة المتعالية على وجوده ليس من المقدمات المشورة بل هو نحو آخر من التقدم يقال بالتقدم بالمهيئة وهي المتعالية ليست على كونه وجودا لانها ليست بحالة الامكان حصول المعلول واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه بالوجود بل هي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها كما هو ذهب القائلين بالجعل البسيط او باعتبار انحصارها بالوجود كما هو ذهب الزاعمين بالجعل المؤلف وانما كانت المهيئة عبارة عن نفس المعلول فلا تكون على وجوده باطلا في تقدمه على وجوده وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه زائدا لا بد وان يكون منصفة منصفة الى المهيئة والمهيئة متصفة به في الخارج تصافا انضماميا لان الكلام في الوجود الحقيقي لا في الوجود المصدري وانما كان الوجود وسفانضم الى المهيئة فلا يحصى عن لزوم كون المهيئة متعالية له منجيب تقدمها بالوجود على الوجود وبهذا الظاهر ان ما قاله الامام الرازي في شرح الاشتدادات كون وجوده الممكن زائدا عليه يستلزم كونه متعالية فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه بالوجود على القبول فقد لزم في الممكن الزم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وتدخل الحق الطوسي في شمس الاشارات ان كلامه هذا مبني على قصوره ان المهيئة شيئا في الخارج وجوده وانما ان الوجود وكل منهما وجودا سلا ان كون المهيئة هو وجوده والمهيئة لا تجز عن الوجود والاني العقل للبيان يكون في العقل منغلة عن الوجود فان الكون في العقل الوجود على كذا ان الكون في الخارج وجودا جري بل بان العقل من شأنه ان لا يلاحظ الوجود بل من غير ملاحظة الوجود وعدمه اعتبارا لشيء ليس اعتبارا للمهيئة فانما ان تصاف المهيئة بالوجود على كذا تصاف الجسم بالبياض فان المهيئة ليس لها وجود منقود وانما يسمى بالوجود وجودا

حتى يتعاطى العقل والمقابل والمقبول والحاصل ان ملوثة قابلية للوجود عند وجودها في العقل فخط ولا يمكن ان تكون حادثة لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فخط فثبتنا على ان الوجود صفة انزاعية وان الاتصاف باتصاف انزاعي مع ان الكلام في الوجود في الحقيقة
وهو لا يمكن ان يكون صفة انزاعية وعلى تقدير كونها صفة منصفة لا يحصى عن الاكتمال والسند الثاني ما بيننا المصير لقوله وايضا فالاجزا
مقومة للملوية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة وليس في ذلك التقدّم بالوجود ولا تاخره بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود واجاب
عنه المحشى بقوله وكذا تقدم الاجزاء المحمولة لبعضها ان تقدم الاجزاء المحمولة على الكل ليس بالوجود ولا بالعلية فانها من حيث انها اجزاء متغيرة
ومغايرة لكل لان الاجزاء لا بد وان تكون مغايرة لكل غير محمولة عليه ففى بهذا الاعتبار على الكل مقدم عليه بالوجود ضرورة ان جزء
الوجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه لا على نحو التقدّمات المشهورة تفضيلها بالاجزاء المحمولة عبارة عن الابدان والخصول
ولما احتبان بالاعتبار انها اجزاء وهى بهذا الاعتبار متغيرة ومغايرة لكل ومتقدمة على الكل بالوجود وتقدمها بالطبع لان جزء الموجود
انه جزء يمكن ان يكون موجودا و محتابا اليه لوجود الكل بداهة ففى هذه الحقيقة على اعتبارها من حيث هى وهى بهذا الاعتبار محمولة
على الكل ومتقدمة معه فى الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة بل الموجود واحد
فذلك الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذهن اذا حمله وجدته كال حقيقة مسببة متساوية بين ان يكون
بهذا هو ذلك فمعتبر بمحصلته بشئ آخر بان يكون بهى بعينه اذ ذلك الشئ فيتم تقرر وتحصيل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها ويجعلها
قال اجزاء المحمولة ليست اجزاء حقيقة للشيء بل هى اجزاء على سبيل المسامحة باعتبار انها اجزاء فى ملاحظة العقل وهى ملاحظة الابهام والتحصيل
ففى الحقيقة اجزاء الى الالمى وهو مقال الشيخ فى المياة الشفاة الاشياء التى فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة
فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفرداته بوجه وانما يصير بالفعل بصورة على ان يكون الصورة امر خارجا عنه ليس له بالآخر يكون المربع
ليس له من مادته الاثنان اتحادا وشيا يكون كل واحد منهما فى نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحادا يحصل منها شئ واحد بالتركيب وبالاستحالة
والا تخرج ومنها اتحادا وشيا بعضها لا يقدم بالفعل فيقوم الذى لا يقوم بالفعل بالذى يقيم بالفعل ويحصل من ذلك جنه متحدة مثل اتحاد
الجسم واللباض وهذه الاقسام لا يكون اتحيات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء باو لا يحل شئ منها على الآخر مثل التواطى ومنها اتحاد شئ
بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك شئ الا ان يضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك معنى نفسه اشيا كثيرة كل واحد
منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك معنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام
لا فى الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقاربه شئ فيكون مجموعها هو الخط والسطح والعمق بل على ان
يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شئ يحل مثل المساواة غير مشترط فيها ان يكون هذا المعنى فخط فان
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو فى نفسه شئ كان بعد ان يكون
وجوده لذاته هذا الوجود او يكون محمولا عليه لذاته انه كذا مساواة كان فى بعدا وبغيره او ثلثة فهذا المعنى فى الوجود لا يكون الا احدها لكن لا بد
يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اصناف للمية الزيادة لم يصف الزيادة على انها معنى خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف الى خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القبول للمساواة ان في بعد
واحد فقط او في اكثر من فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد بالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت جهنا وان كانت كثرة الاشكال فيها فهي كثيرة ليست
من الجهة التي تكون من الاجزاء بل تكون كثرة من جهة غير محصل والمحصل وان المالحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو محصل
عنده الذين فيكون هناك غير متساوي لكن اذا حصل المالحص ذلك شيئا آخر لا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس من
بل حقيقة فكلنا يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت الجسمانية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوع
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمانية في هذا النوع هو وجود هذا النوع لا غير
وفي العقل ايضا الحكم كما فان العقل لا يمكن ان يضع في شيء من الاشياء الجسمانية التي هي طبيعة الجنس وجود محصل هو اولاد فيضم اليه شيء آخر
حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو عقل ذلك لكان يعني الذي الجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل
بل انما يحدث الشيء الذي هو النوع طبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا
اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي او انما اليه فنخلص ان وجود الجنس والفصل هو بعينه وجود النوع وهذا خارجا عن التاليف من
الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه ضرب من التوسع لا اتحادها مع النوع جعلها وجودا بخلاف التاليف من النوع
الغير المحمودة فانه تاليف حقيقي فتاثيرها في انفسها ما يختار منها المؤلف منها فبوجه الجنس والفصل فنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس
الماخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل والنوع وهذا خارجا عن الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه الناطق فانما انضم اليه على انه محصل
له لا على انه معنى خارج عنه لاحتمال ما حصل ان الفصل ليس مضافا الى الجنس حقيقة بل ليس هناك الحقيقة واحدة وجودا واحدة ذلك
بعينه الجنس وبعينه الفصل لكن الذين اذا حل تلك الحقيقة وجد هناك حقيقة بسببها حقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك
الاخرى فيتم ترويض محصل ويصير هذا الواحد وهذا المعنى لا يغاير تلك الحقيقة بل يحصلها حقيقة فبقوات المهمة اذا اخذت لا بشرط شيء في غير
متقدمة عليها بالطبع ولا نحو آخر من التقديرات المشهورة قبل هي متقدمة عليها بالمهمة فان حيث الجنس وكلما تمت الفصل من حيث هي
تحصلت اولاد في مرتبة ثم تحصل في تلك المرتبة مهية نوعية وتحصلت هذه في مرتبة الا وقد تحصلت تلك مما قبلها فيكون للجنس
والفصل تقدم على النوع في نسخ التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بحسب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود
قال صاحب الاقنوم لم يفسد نفس المهية الصادرة عن الجاعل اذا حلها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجد ان الذاتي احمى ما يتجوز
اولا بنفس ذلك الجعل بعينه وان كان هو ذو الذات التي تنهين في الحقيقة ولها بحسب ذلك الجعل تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك الجملوية
وجودا واحدا فهذا التقدم للجو بحسب نفس جوهر المهية المتقدمة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفها عليه في الوجود فانه لو خلا ذلك
كان له عليه تقدم بالطبع ايضا العقل بعد التحليل بعد الذاتي احمى ما يوجد اولاد نفس ذلك لا يحدو بعين ذلك الوجود ويكرهه ريثما يتأخر
المهية ولا يكون ذلك الماني لحاظ التحصيل والاهام ان الوجود والمهية توقفا عليها فاذن لجزء المهية عليها التقدم بالمهية وتقدم

بطل كل من حيثية أخرى والطبيعية لا يشترط شي وان كانت عين الطبيعة يشترط شي لكن كما يكون سببها بالنسبة إليها سبيل نسبة الجزأ إلى الكل بحسب الشئ الذي يوجده العقل في لحاظ التعيين والابهام فكلما انتقدته عليها بالمهية فكلما يصح من وجوبها انتقادها عليها بالطبع البسيط على المركب فالطبيعية من الشئ الطبيعي كالبيسط من المركب لكن في لحاظ التحصيل والالزام أم لا في الوجود ولا في سائر الحقائق وهذا الكلام فاسد أو تقدم شئ على شئ بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه بحسب التجوهر فاذا كان شئ متقدما على شئ بحسب الوجود كان معناه ان ذات ذلك الشئ المتقدرة متقدرة على ذات الشئ المتقرر ضرورة ان الوجود حكايته عن نفس الذات فليس للعلية تقدمها على الوجود بحسب المصادق كونه احدنا بحسب التجوهر والآخر بحسب الوجود وانما تقدم واحد هو تقدم ذات العلية على ذات المعلوم غاية الامر ان قد يعبر عنه بالتقدم بحسب الوجود وايضا ذاتيات المهية لما كانت متحدة معها جلا أو تقررا ووجودها لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب التقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن الحقائق لكن الذين اذا حلل المهية الى ذاتياتها حكم تقدم نسبة التقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة التقرر والوجود الى المهية فتقول نفس المهية الصادرة آه ليس بشئ او معنى لان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذى الذاتي وجدان الذات احق بالتجوهر والذات بنفس ذلك الجمل بعينه ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذى الذاتي وجدان الذات احق بالتجوهر والذات بنفس ذلك الجمل بعينه فان التجوهر في لحاظ الذين هو الوجود فتقول هذا التقدم للتجوهر بحسب نفس جوهر المهية المتقدرة من غير النظر من مرتبة الوجود وتجوهرها عليه في الموجودية غير متصل او التقدم بحسب نفس جوهر المهية في لحاظ العقل تقدم في الموجودية لان الموجودية حكايته جوهر المهية وبالجملة فهو بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتي على نسبة التجوهر الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالطبع عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم الموقوف عليه في الموقوف في الواقع والذاتيات ليست اجزاء للمهية بل هي اجزاء لغيرها فهي متقدرة على جدا التحصيل بالطبع تغايرها معها بحسب الوجود متقدرة على المهية بالمهية لان نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي متقدرة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل وتقدم نسبة التجوهر والتقرر الى الذاتي على نسبة التجوهر والتقرر الى المهية في لحاظ العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في لحاظ العقل فاما في الحاشية فاما في الكلام وان قضى الى التلويح لكنه لا يخلو عن التحصيل قال ناقلا التلويح الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لان الجنس من حيث هو جنس اعني الماخوذ لا بشره الشئ متحد مع المهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا يتميز عنه الا في ظرف الخلط والتعريف فلا تقدم على النوع بالوجود وليكون تقدمه عليه بالطبع او التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العلية الباقصة على معلومها في الوجود والجنس امر مبهم لا يتصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم فاذا اخذنا الجنس لشيء بلا شئ فهو مقدم على النوع بالطبع لانه بهذا النحو من الاعتبار علة الوجود والمهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزء لا يحل على كله والجنس من حيث هو جنس يجب ان يحل على نوعه والحاصل ان الجنس امر مبهم لا يتصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده فليس له وجود بالاستقلال حتى تقدم عليه نعم اذا حلل العقل النوع الى الجنس والفصل بحد ذاته في الحال اجزاء المتصل

والجواب ان الفصل في هذه النسخ في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالمتوسط نحو من تمام الملاحظة تفصيلية فما
تجد ان من النسخ اقرار بوجودها فليكن ان الجنس مقدما بطبيع على النوع للتبعية على التعلق بحسب الوجود ولا تأخير بين الجنس
النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فموجب تحليل النوع كالتبعية العقلية الجسم للعقل وليس في الواقع حتى يتصور
عليه وجوده او تقرر الا كونه في زمان ان الجنس ليس مقدما على النوع فمقتضى ان كان التقدم الزماني في حسب متين اجتماع التقدم
والزمان في حسب متين التقدم في زمان والمكان في زمان آخرت ان تحت الجنس في الواقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقائدية
اشارة الى ان في التقدم بالمرتبة بين الجنس والنوع حاصل ان التقدم بالمرتبة على تخويل احداهما كبران بالوضع وهو الذي يتحقق في الامر
الحسية كترتيبها لصفوف في اقسامها فمن التقدم لا يكون في اقسام الجنس والنوع وانما يكون ترتيبها بالعقل كما بين للاجناس
والانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب لعقل هذه النسخ من التقدم العجز لا يجب ان يكون فيما بين الجنس والنوع
او الجنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا كونه اشرف ولا اشرف للثاني على ذي الثاني وانك ان تستدل على هذا المطلب على
ان يكون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب لذاته ليس بعدد في مرتبة ذاته لان ما هو بعدد في مرتبة ذاته اما متناه او غير متناه
لا يكون واجبا واذا كان الوجود ذاكما عليه يلزم ذلك اي على تقدير كونه محدودا في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا اذا هو محدود في مرتبة
ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يبرر وجوده على ذاته كمال بعض الكبار قد ان ارادوا بكونه مقدما
في مرتبة اللوثة مسلوب الوجود في المرتبة بان يكون الطرف في الوجود وبطلان التالي في غير سلم كيف وليس معنى التقدم في المرتبة بهذا الوجه
الا ان الوجود ليس عينيا ولا جزاء هو بعينه الدعوى فكيف يمكن من منعه وان انا وثبوت العموم في المرتبة فلا نسلم لزوم بل ليس في اللوثة
وجوه لا عدم فان كليهما ليس عينيا ولا جزاء وانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينيا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما متناه او غير متناه
محال وممكن الاستدلال على هذا المطلب ايضا بان مصداق كل الوجود لو كان مغايرا للواقع لكان الوجود في مرتبة ذاته
الوجود نفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود عليه في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته لكان ممكنا للثلاثة محال على الغير مصداق كل الوجود نفس
ذاته تعالى بما هي هي وهذا هو المعنى بعينه الوجود ذاته تعالى وادور عليه بان النسخ ان يفعل ان مغايرة المصداق للواجب لا يقتضي ان لا يكون
لجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود وانظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان بطلان كون
اشيى بعلة نفسه ومفيدة الوجوده من الاوليات اشى لا ينبغي ان يشك فيه من اراد في مسكة فمذا الاحتمال يريى البطلان فاقوم قوله
لانا نقول انه حاصل الماير والمصدر يقول المصداق ليقال ان التقدم مقوم للموتية عليها ليس معنى انما موجود وان في الواقع وان احدا
مقدم على الآخر بل معنى انما اشى وجودا كان وجودا بغيره مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحقيقة اي كون التقدم بحيث شى
وجوده ما يقوم مكان سابقا عليه هي التقدم الثابت لغيره بالقياس الى الميتة وهذه الحقيقة ثابتة للتقدم قبل وجوده ولا دخل في بقاء
لا اعتبار الوجود وغاية الامر اننا نقول بالاعتبار الوجود وادور عليه الفاضل ميرزا جان بان هذه الحقيقة هي صلاحية التقدم وحسنه
لانفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى الاول الصافي قوله لا جاد فوجدوا جواب عنه اشى بقوله معنى ان التقدم

اي كون المتقدم بحيث متى وجد موصف ما يقوله كان سابقا عليه فلا شك انها ثابتة للقدم قبل ان يوجد كشي ان يوجد المقدم بعد التسليم
وعلى سبيل التمثيل فموراجع الى جوابين الاول اننا لا نسلم ان حتى التقدم تلك الحثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشئان بحيث
يحصل له حتى لم يحصل للآخر الا من هذه الحثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحثية فلا شك ان هذه الحثية ثابتة للتقدم قبل
ان يوجد فلا يقتضي الوجود وفيه اشارة الى ان للقدم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزوا وهو ثابت لمع قطع النظر عن الوجود
وتقدم باعتبار كونه علة لكل ما سندا هو باعتبار الاول ثم انه قد عرض على المصنف الفاضل ميرزا جان بان التقدم لو كان عبارة
عن هذه الحثية لوجبته الى قضية شرطية هي انما الوجود كان احدها مقبلا على الآخر فيكون المستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية
في ثلثة مقامات تحقق مصداقا وتحقق مقبلا وتحقق تاليا وتحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب
الواقع ونفس الاملان المتقدم واقع فيها فيلزم كونه موجودا متوشنا ويلزم ايضا ما توقف الشئ على نفسه والتمس واجب عنه بان تقدم
الشرطية تحقق مجموع الامرين لا تحقق المتقدم فقط وتحقق في ثلثة تعالي هو تحقق الواجب فقط لا تحقق وجوده الزائد عليه بالفرض
مع ايضه وصدق الشرطية لا يوجب امكان المتقدم قوله وهو العلة القابلية بمعنى ان استيفاد الوجود علة قابلية فلا بد وان خط
المطل خلوه عن الوجود حتى يمكن لمان لا يخلو استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود مقبلا على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته واحسن
عليه شئ بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول فاستيفاد الوجود ليس علة قابلية له اعلم ان الوجود
الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدري ونشأ انحصاره لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأي المشائية فلا بد ان يكون المهية
علة قابلية له او على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كما اتصاف الجسم بالبياض يجب ان يكون المنضم اليه مقبلا
على المنضم والقول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود واللا يلزم حصول الحاصل بخلاف مطلق الوجود ليس بشئ لان قابل
الوجود يعني ما ينضم اليه الوجود ويجب ان يكون موجودا اذا انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه وطلبا ان حصول الحاصل انما يدل
على طبلان كون الوجود وصفة تنضمه لا على خلوه عن الوجود على تقدير كونه صفه منضمه فان خلوه المنضم اليه عن الوجود يوجب الطبلان
ثم لا بد على عدم كون استيفاد علة قابلية بقوله كيف واثر الجمل عند المشائين القائلين بكون الوجود وصفة لازمة على المهية وكون المهية
منصفة بهما في الواقع هو اتصاف استيفاد الوجود من حيث انه آراء ملاحظة الطرفين يعني استيفاد الوجود وغير مستقلة بالمنضم
كل من الطرفين اي استيفاد الوجود كان معتبرا في جانب المعلول والعلة القابلية ما يكون محلا للمعلول واما الاستعداد وجوده
فيجب تقدمه عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابط بين الحثيتين انما وجوده في خصوص ملاحظة الذين فلا يصح
ان يكون هو اثر الجمل الموافق في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذين وكيف يقال ان الشائية يقولون ان اثر الجمل هو المعنى
الحرفي الغير للملاحظة استقلا لا والحق ان اثر الجمل عندهم هو حط المهية بالوجود والذي هو وصفة منضمه اليها وهذا الخط تحقق في
الواقع تحقق مصداقه في الواقع اعني المهية والوجود المنضم احدهما الى الآخر فالجمل بالذات ذلك الخط الواقع في المهية والوجود
مجموع لان بالعرض لكن ذلك الجمل اذا نسب الى الوجود يكون مستفيد الوجود من حيث ان جعل من حيث انه علة قابلية له واذ

الى مستفيدة الوجود لا يكون بدو وقت على شيء ولم يتجلى تقويم هذا بعينه كما قالوا ان الوجود يتجلى اليها الصورة في شخصها الصورة تتجلى اليها الصورة
 في تصور وجودها بالوجود من تمامات على الصورة الشخصية واذا اورد عليها ان جعل شخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون الوجود من تمامات
 على الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بالعكس اجابوا بان الشخص والذات وان كانا مجموعين في جعل واحد لكن ذلك الجعل انما نسب الى الصورة
 الشخصية فالوجود من تمامات وانما نسب الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تقويم الوجود فانهم لم يوافقوا على ان الجعل المستفيدة متبقية في
 المستفيدة متبقية في جانب المعلوم اجاب عنه بقوله ان كان اجزاء المستفيدة متبقية في جانب المعلوم من حيث التفصيل بناء
 على انهم في المستفيدة متبقية في جانب المعلوم من حيث الاجزاء من حيث الاجزاء من حيث الاجزاء من حيث التفصيل متبقية
 في جانب المعلوم والاتحاد في تلك المقتضية وقد عرفت ايضا ان يقوم للمهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المصنف
 ان المقوم للمهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وانما قيدا للمهية اخترا من الاجزاء والذات بالقياس الى الحدود والذات بالقياس
 حقيقة الحدود بل الحدود في الوجود في تلك المقتضية وليس الحدود وكمبها من فاطمات الاجزاء عليها على سبيل المساحة كما ان الملاقاة المركب
 طائفة على سبيل المساحة نعم هي اجزاء على كمالها هو صحيح في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء والاجزاء الحقيقية هي ما يقوم به المركب في مرتبة وجوده وهي
 مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهية من حيث هي من قطع النظر عن الوجود والاصل ان يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا
 نعم يتبين ان يكون الوجود قيدا للمقوم فيكون هو الذي مقوما للمهية فلا بد من وجوده واخره وكذا ليجب ان يكون الوجود شرطاً للمقوم فيجب ان لا يفتقد
 في الحكم بالتقويم قوله واللافتحة انه لا يمكن تقويم الجزء للمهية بالنظر الى نفس ذاتها بل باعتبار الوجود بل يكون تقويم المهية ووجوده في ذاتها
 بالنظر الى اعتبار الوجود والافتحة الجزم بالتقويم مع الترد في الوجود فوجب ان يكون تقويمه على الذات بحسب الذات دون الوجود واعتراض
 عليه لمشي بقوله لا ينبغي ان يتنحى خلو المهية عن احد الوجودين يعني الخارج والداخل فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الترد في الوجود لان الوجود المطلق
 لازم للمهية فيتميز عنهما والحاصل ان يتنحى خلو المهية عن احد الوجودين ولا يتنحى تقويم المقوم له الوجود دون وجوده والجزم بالتقويم بحسب
 اي وجود كان لا يمكن مع الشك في وجوده في ذلك الطرف والشك في خصوص وجوده في ذلك الطرف لا ينافي الجزم بتقويمه في ذلك
 في ظرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقويم وبالحاجة الوجود شرطاً للتقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الشك في الوجود
 المطلق ويروى عليه ان امتناع الخلو عن احد الوجودين في نفس الامر لا يستلزم العلم به فكيف يتنحى الجزم بالتقويم مع الغفلة عن الوجودين
 في كلام الشارح كلامه ان المقوم على الوجود والمركب فلا يجرم بالتقويم مع الترد في الوجود واللازم الجزم بالحالية مع الترد في وجوده والمعلوم
 فاقول قوله فلان الوجود له معنى لو كان الوجود نفس المهية الممكنة وجزءه لا يمكن قابلا للعدم لان الوجود وياي من قبوله في نفسه ولا ينبغي ما فيه
 اذ قد سبق ان يجوز ان تصادف شيء بغيره ففرض نقض لنقض ليس بحال فالاولى ان يستدل على نفى العينية بالاستدلال على نفى الترتيب
 بان يقال لو كان الوجود عين المهية وجزءا بالكانات المهية من حيث هي هي مصداقاً لكل الوجود ونشأ لا تترادف في مرتبة نفس ذاتها فكل
 ما خذو مع الوجود فلا يكون قابلاً للعدم واللازم كونها موجودة ومعدومة معاً وهذا هو الظاهر من عبارة المتن فانه بعد ما صرح ان المهية
 الماخوذة مع الوجود تالي لعدم قال لو كان الوجود عيناً او جزءاً لم يكن لك بل كانت تالي لعدم من حيث هي هي ايضا فاباها لعدم

على تقدير الحقيقة والجزئية انها لو كانتا موقوفين الوجود وانما قال فالاول دون فالصواب ان يكون ان يقال للوجود الوجود من الوجود
 الذي هو منشأ انتزاع الوجود والمصدرى بمصدق عليه هو بالي عن قبول نقيضه كما يقال قوله فلا نسلم انه يعني انه لو لم يقبل الوجود
 كونهما تفرقة ومعدومته بالكلية فلا نسلم ان المية لو كانت قابلة للعدم من المعنى يلزم ان تصان في نقيضه او على تقدير ارتفاع المية
 عن صفته الواقعية يرتفع وجودها قطعا ضرورة ان اذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية بارتفاع المية فجزا ارتفاع المية ايضا على تقدير كون
 الوجود نفسها اوجزا باها عرض عليها شي بوجدين الاول قوله قد قطعت انفا ان محل الخلاف هو حقيقة الوجود لا الوجود بالمعنى
 المصدرى للانتزاع في تلك الحقيقة اذا كانت حين الممكن اوجزا كما كان محل الوجود عليه واجبا كونه بمصدق على محل عدم عليه تنفعا
 لا متعلقا اجتماع القيسين قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انتزاعه نفس المية بل ان زيادة امر وعرض ماض
 فمصدق على الوجود ونفسها بل ان زيادة امر عليها فالمية التي هي مصداق الوجود ونفسها محتاجة الى الجاهل في نفس حقيقة تداولا حتى
 لوجوبها مع افتقارها لنفسها بما هي الى الجاهل فظهر ان كون شي بمصدق على الوجود بنفسه فانه اي بل ان زيادة امر وعرض ماض
 لا يوجب الوجوب اذ لا ذات للممكن بل الجاهل فجزا ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرفع مصداق الوجود بمعنى ليستيها
 بنفسها او بالجملة لما كان تقريبا حقيقة الممكنة وكذا لا تقر غير ضروري بانظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق المحل فلم يقرر اذا تقرر تحقق
 مصداق المحل فرفع المحل واذا لم يقرر فيرفع مصداقه فلا يصح منفي حل عدم على الممكن ان يرفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجتماع القيسين
 كما لا يخفى والثاني ما قال وايضا يمكن تعلق المحل بكون الممكن موجودا سواء كان بالذات كما هو رأي المشائين او بالاستتباع بان تعلق المحل
 بنفس المية ثم يستتبع ذلك تصادفا بالوجود كما يراه الاشراقيون وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن اوجزا لا يمكن تعلق المحل بكون
 الممكن موجودا لا متعلقا بغير المحل بين شي وفاتياتنا علم انهم اختلفوا في ان وجود المية عارض لهائي الواقع وهي موجودة بغير حصة لها
 في نفس الامر وليس في الواقع النفس المية من حيث هي هي وليس الوجود عارضا لهائي الواقع بل هو حكاية عن نفس الذات قد مرت
 المشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني بمعنى المحل عند المشائية ان يضيف الجاهل الى المية الوجود الذي هو من عوارضها في الواقع
 ويجعلها متصفة بالوجود وعند الاشراقية فاختة الجاهل عبارة عن اختصاصه بنفس المية وليس في الواقع عند عدم النفس المية من عدل
 زيادة امر يقوم بها انصافا وانما عارضا للمحل عندهم نفس المية من حيث هي هي وهي باهي هي مطابق صدق نفسها وفاتياتنا والوجود على
 نفسها فصدق نفسها وفاتياتنا وصدق الوجود عليها حكايات من تلك الترية للضرورة في الجاهل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات
 الى جعل آخر ضرورة ان صدق الحكاية منوط بمصدقها اعني المحل عنده مصداق تلك الحكايات نفس المية فحين نفس الذات هو محل تلك
 الحكايات وان كان محل الحكاية من حيث كونها موجودة ذهنية فيجعل المحل منه وبالجملة صدق تلك الحكايات لا يحتاج الى الجاهل بل
 نفس المية جلالا لجل مستانف بخلاف العوارض الزائدة على نفس الذات فذلك المحل جيل بسيط النفس المية وجيل لعن
 في مرتبة الحكاية تتخلل بين الموضوع والمحمول فالجاهل جعل نفس مية الانسان مثله في الواقع وجعلها هو جعل الانسان انسانا وجعلها
 من الحشا وجعلها هو وجودا وجعل هذه الحكايات عبارة عن جعل مصداق الذي هو نفس مية الانسان بغير الانتزاعية والاعتدالية

فما كان الوجود عندهم صفة عارضة للميتة فالحمل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي هو عين الميتة والوجود في الواقع فاشترط الحمل هو الخلط
بين الاشياء في الواقع ويكون نفس الميتة ونفس الوجود عندهم اشترين بالعرض في ضمن الاشياء بالذات فحين جعل الجاعل للميتة تقرير لميتة
فخلطه بالوجود وصدق عليها نفسها وفاتياتها والوجود بهذا الحمل والذات فخلط بين الميتة والوجود فصدق انه لا معنى لتعلق الحمل بكون
الممكن هو وجودا على ان لا يتكلمين بكون مصداق الوجود ونفس الميتة الا ان يتعلق بالحمل بنفس الميتة وليس الوجود اما انما عارضا لها
في الواقع حتى يصح تعلق الحمل به بالذات ان ليس في الواقع الا نفس الميتة وهو شيء واحد هو نفسه مصداق الوجود فلا يلزم حمل الحمل بين
اشياء وفاتيات على هذا التقدير اذا حمل لا يتخلل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما مغاير للآخر والاك شيء هو وجوده بل جعل مصداق
الوجود بمعنى نفس الميتة هو نفس حمل كونه موجودا لا غير ولا هذا للشاكية المتكلمين بكون الوجود صفة زائدة عارضة للميتة فالحمل متعلق بين
الميتة والوجود ولا يلزم الجعولية الثانية صلا فمثلا ولا تزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اي الدليل الذي ذكره المصداق الابطال عينية الوجود في
وما يقرب منه وهي الدلائل التي تنبئ على لزوم رفع الامكان بالذات في الجبر في الاعراض لان وجود العرض هو عينية وجوده في الموضوع
فهو وجود في الغير على وجه الافتقار اليه عينية هذا التحريم الوجودية كونه محتاجا الى الموضوع لا يتاني في الامكان بل كونه اي الامكان
لاحتياجا الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير فلا يولد الافتقار الى احتياجه الى الغير فليفت يكون حاجبا كما فهمنا عليه ما بقا في جواب الاشعار
المصدر بقوله لا يقال الوجود قائم بالغير فاستبان ان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشي لان بناء على امتناع تعلق الحمل
بين اشياء ونفسه وفاتياتها وهو لازم على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفسه او غير دليل المصداق على لزوم رفع الامكان
الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشي والتحقيق ان وجود الاعراض وجودا على متوقف على الموضوع في العرض يلزم كونه واجبا كونه وجودا لا طبيا
محتاجا الى الغير فكون وجود العرض لا طبيا لا يضر لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول
بان كلاما هو مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاته فهو واجب بالذات عالا سبيل الى صحة وان قلنا له يجوز بالقول
قولهم الوجه الثاني انه حاصله ناقده متعلق للميتة ونصدق بشيئها بنفسها ونشك في وجودها فلا يكون الوجود ونفس الميتة او جزئها او عرض
عليه محشي بقوله الكلام هتاني ان ذات الممكن لا يتوب منها وجودها الخاص كما سبق في الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو
مصادق الوجود والمصدر في ونشأ انتزاعه بل هو نفس ذات الممكن بمعنى ان يكون مصداق حمل الوجود ونفسها ام لا ولا شك ان التشاك
في الوجود المطلق لا يتاني في العينية بهذا المعنى لا يجوز ان ليعقل الميتة التي هي مصداق الوجود ونشك في الوجود والذي الميتة مصداق له
واضح انه لا يمكن لعقل الميتة نفسها لم يعلم وجودها او لا يتغير الاشياء في كونها نفسها مصداق الوجود لا يستلزم وجودها فانها نفسها
مجمولة محتاجة الى الحمل ولا ذات لها بدون الحمل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدامة تاجهض لا طبيا
العينية بهذا المعنى ايضا فان الوجود وعلى هذا التقدير يكون من لوازم الميتة المتشعبة عن نفس ذاتها وبعد تصور بانها لا يمكن التشاك
في ذاتها وجزئها كالك لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي هي ايضا الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بيئية فتعقل اللوازم لا يستلزم
تعقل اللوازم مطلقا انما هو في اللوازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الخط والسفاهة ومصادق حمل الوجود على هذا التقدير

ليكون نفس المهيئة ولا يكون الوجود عارضا للمهيئة في الوقت ولا زمانا عليها في نفس الامر بخلاف لوازم المهيئة فانها من محارض المهيئة المنتهية
عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المهيئة لانه ليس عارضا لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زمانا
على المهيئة عارضا لها في نفس الامر يكون من لوازم المهيئة وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلا عن فاضل قوله والكلام
في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لان الجسم
بالمطلق باحد هذين الوجهين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا ولو كان الكلام في الوجود
المطلق او مطلق الوجود لم يتوجه ما قال الشارح من ان الدليل قاصر عن الدعي لان المقصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقا
كما قيل بالتأمل قوله فان الشعور بالشئ آه اورد عليه بان الشعور بالشئ واجب لانه محضوري واجاب عنه لمشي بقوله بيان ذلك ان الشعور
يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن ومنه معنى مصدرى انشأ على علم المعنى الانشأ على ان يكون محضوريا فالتأني الصورة الحاصلة
فيه المراد بهما المعنى الاول لان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية لنفسه وعلى اوصافها الانضمامية علم محضوري كما ثبت في محله فيكون
الشعور بالشئ بهذا المعنى الثاني واجبا وانما ان يكون الشعور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا انكره المتكلمون فان الشعور بالشئ على وجه
الشك لا يستلزم الشعور بحقيقة الشعور على وجه لا يشك فيه وان سلم ان الشعور بالشئ يستلزم الشعور بحقيقة الشعور فلا يستلزم
التصديق بشبهته اي ثبوت حقيقة الشعور كما في الشعور والمراد بالتصديق بالعلم النظم والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقة فلا يلزم تصديق
بشبهتها لانها محتمل لثقل الوجود الذي ليس نفس التعقل كما زعمه المور ولان حصول الصورة في الذهن وجودا حقيقيا بين الصورة والذهن
والوجود الذي من قبيل وجود الشئ في نفسه فالوجود الذي ليس نفس التصديق فيه اذ بعض الاكابر قد ان الوجود الراجح للاعراض هو
وجوده في انفسه انما ياب الى الموضوع فالوجود في نفسه للعروض الاضافية وجودا حقيقيا بالشعور بالوجود الراجح مع التعلق عن الوجود في نفسه
لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواد في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم ثم اذا علم بوجود الصورة في الذهن علم بوجوده في نفسه قوله
واذ قد آه حاصله ان المهيئة المحققة في الخارج افترض كونها غير محقولة لاصرف ذلك ممكن قطعا كانت خالية عن الوجود والذهني فيكون الوجود والذهني
مغاير للمهيئة فلا يكون الوجود والذهني نفسهما ولا يجوز ان يثبت الجواز الاخير من الدعي وهو زيادة الوجود والذهني واعترض عليه لمشي بقوله يتوجه
عليه ان لا يدل على زيادة الوجود والذهني على المهيئة التي لا ينفك عنها الوجود والذهني يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود والذهني
مغاير للمهيئة الخارجية الغير الحاصلة في الذهن ولا يدل على ان الوجود والذهني زائد على المهيئة التي لا ينفك عنها الوجود والذهني كالمعقولات الثابتة
والمهيئات الانشائية الاخر فلا يثبت به زيادة الوجود والذهني مطلقا على المهيئة وقد يقال لانها من الخارجية لا يمكن ان يحصل تشخصا تاني للذهن
فالوجود والذهني زائد على الاشخاص بواجب لم يكن الوجود وجزا ولا عين الا لاشخاص لا يكون جزوا ولا عين لما بهياتا ورواها ويجوز ان يكون الوجود مطلقا
عين للمهيئات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود والذهني عين الاشخاص الذهنية واما المهيئات التي
لا يمكن حصولها في الذهن فانها لا وجود وذهنيها لا يكون الوجود الخارجي ههنا مع انه انما يتم اعتراض ثان على المصاحفة انه انما يتم ما قال له
اذا كان المراد بالوجود والذهني في قوله خالية عن الوجود والذهني الالفاظان السافهة مخطا فيكون خلو المهيئة الخارجية عن الوجود

في الازدواج الساكنة بان لا يقع لها احد ولو كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الازدواج مطلقا ساكنة كانت او عاليتها فلا يتم اصلها اذا لم يكن
خلو المهيئة عن الوجود في الازدواج العاليتها على ما تقر عند من كان قبل هذا المصنف في التعاقب الكائنة بالجزئيات المجرودة والجزئيات المادية
فيمتنع وجودها غير ما يمكن التفكاك للوجود الذهني عنها يقال المراد بالازدواج العاليتها يعلم النفس المنطقية العقلية ولا ريب في حصول الجزئيات
المادية فيها قول لا يتوجه عليه آه يعني الا لا يتم حصول المهيئة في الذهن انما الحاصل فيه بعض وجوبها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على المهيئة
وانما يلزم الزيادة على وجوبها فلا يلزم عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود والذهني كما يدل عليه قول المصنف والكلام في الوجود المطلق وقول
الشراح على تقدير تسليم الوجود والذهني لا تصور فيه وجوب عدم الوجود وانما سلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود والذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود
المهيئة في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجوبها فلا يلزم زيادة الوجود على المهيئة بل على وجوبها من وجوبها التوجه عليها على
ما قال المستدل من ان المهيئة الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على المهيئة
التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي كالمباري جل شأنه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على المهيئة مطلقا قال في الحاشية الا
ان يقال كل حجة موجودة في الازدواج العاليتها وجب تفكاك عنها الوجود الخارجي انتهى قيل اشارة لقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة في
ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الازدواج الساكنة وجب بعد الوجود في المبادئ العاليتها من نفي الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل حجة في
الازدواج العاليتها يصح تسليمه على غير صحيح على تقدير كون الوجود عين المهيئة كما سيكشف عن حقيقة ان شاعرا فقال ذلك ان تقول في اثبات
كون الوجود مطلقا زائدا على المهيئة المهيئة من حيث انها موجودة في الذهن ليست بموجودة في الخارج والا يلزم كون شيء واحد من حيثية واحدة
موجودة في الذهن والخارج معا فيكون المهيئة متساوية الخارجية والذهنية من حيثية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة
في الذهن والا يلزم ما نزم فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات الشيء لا ينفك عن ذلك شيء الا
انتهى قدره فيما حيزه ان مصداق الوجود ونشأ انتزعه نفس المهيئة بالزيادة امر عليها وعرض عارض لها فالمليات الموجودة في الخارج
يستحيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الازدواج فانما كانت بانفسها مصداق الوجود الخارجي يستقل احتمال ان ينسج عنه في غير
من الظروف متع ان يكون بنفسها مصداق الوجود الذهني الغير مستقل فان قيل ذلك شأن الذات بالقياس الى ما هو ذاتي اليه
يقال ان كان المراد بان ذلك مخصوص بالذاتيات فذلك بطلان عدم تفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بنفسها مصداق
الذاتيات وهذا تحقق في المهيئة بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد معنى آخر فلا يحدي نفعا بالحجة على تقدير عينية الوجود للمهيئة
لا يمكن حصول المهيئة في الذهن اصلا او العلم بكنهه شيء عبارة عن اكتشاف ذات الشيء لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الاكتشاف
بشيء كاشف عن نفس الشيء وبهذا نظر ان ما قال المحشي ان المهيئة من حيث انها موجودة في الذهن وليست بموجودة في الخارج ومن حيث
انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على المهيئة كما توهم بل لا يدل على عدم حصول المهيئة الخارجية
في الذهن على تقدير عينية الوجود للمهيئة واستبان ايضا ان ما قال بعض الاكابر قدامه فيجوز ان يكون الوجود المطلق عين المهيئة المطلقة
والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر انصاف المهيئة لكل من الوجودين العينية به بالذات

ليس كما ينبغي لاننا اذا كان الوجود والخلق عين الهمية المطلقة تكون منشأ انتشار الوجود الخارجي لنفس الهمية بالزيادة او عدمه وعرض عارض فلا
معنى للاتصاف الهمية بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذاتي على هذا التقدير اذ الاتصاف انما يكون بما هو خارج عن نفس الذات عارض لها
لا بما هو متفرع من نفس الذات بل بما هو خارج عن الذات فلا يتصل قوله قال بعض الفضلاء انه قد جازى عدمه ان كل التعقل الواقع في الدليل القاطن
على التصديق فيكون تقرير الدليل انما يصدق بالهمية كما يكون التصديق بان الشك شك في ذاته لا في موضوعه فلا يكون الوجود
نفس الهمية وهو لا يتصل بالاعتقاد او بتعلق التعقل بنفس الهمية وحدها وهي غير صالحة لان تعليق به العلم التصديقي وجعل الهمية على كونها تلك
الهمية خلاف المتبادر ثم ان هذا ما يدل على نفي العينية بالحل الاول لا بالحل الثاني والظاهر ان الكلام فيه كذا قيل قوله بل باننا لم نعني انما
في ثبوت الوجود الهمية المستقلة والهمية وجودها ليس مما يشك في ثبوت الهمية لان ثبوت اشئ لنفسه وثبوت ذاتية له بين فلا يكون الوجود
نفس الهمية ولا جازرا ولا يخفى انه على هذا التقرير يستدرك فكر تعقل الهمية يعني اذ اقر الدليل باننا شك في ثبوت الوجود الهمية يستدرك فكر
تعقل الهمية لان الشك في ثبوت الوجود الهمية لا يمكن بدون تعقل الهمية وتصوره فلا حاجة الى ذكر التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت
الوجود ولها وفيها اذ بعض الاكابر قد انحل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات متعلقة بالكنة والوكانت متعلقة بها
فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم انه ذاتي له فلا و كانت الهمية متعلقة بالوجود فيجوز ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك
الشيء في لا بد من اخذ تصور الهمية بالكنة فلا استدراك وهذا الكلام في غاية المتانة والحق انه لا يحسن الشك في ثبوت الوجود والهمية بعد
كونها متعلقة بالكنة اذ مصداق الوجود نفس الهمية كما عرفت فغيره فمتعلق الهمية عبارة عن تعقل مصداق الوجود والشك في المفهومات
التي هي خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لما عرفت اذ لا يلزم الا زيادة تلك المفهومات على الحقيقة لان زيادة الوجود فالدليل غير خارج عما
ولما ان تقرير الدليل بان تعقل اي التصور فقط تعقل الهمية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل الوجود دون الهمية فالوجود
لا يكون نفس الهمية باهتزازة قيل يارج الى الاستدلال بطريقتين الاولى ان التعقل اي التصور فقط تعلق بالهمية ولا شئ من التصور
فقط تعلق بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فينتج الهمية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعلق بالوجود ولا شئ من التصور
مع الشك تعلق بالهمية فينتج الوجود ليس الهمية به عليه ان هذا استدلال بالمثل الثالث وهو لا يتبع الاساليب خبرية فغاية ما نرمز اليه
ليس له وجود وبعض الوجود ليس بهمية وكان المقصود والسلب الكلي والحق انه لا معنى لتعلق التعقل بالهمية دون الوجود على تقدير كون الوجود
نفس الهمية فقله ان التعقل اي التصور فقط تعقل الهمية دون الوجود فينتج بل في خير البطلان اذ لا معنى لتعلق الهمية مع عدم تعقل مصداق
الوجود فان الهمية نفسها مصداق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر كونه مصداق الوجود كان تعقل الهمية الانسانية يمكنها ولا يستشعر كونه
مصداق الحيوان الناطق فمن تعقلها كغيرها فقد تعقل مصداق الحيوان الناطق كغيره ولم يستشعر كونه مصداقها واما قوله والتصور مع الشك
آه ان الاول بان التصور مع الشك تعقل مجموع الوجود دون الهمية فمسلم لكنه غير نافي لما ليس الغرض ان مفهوم الوجود عين الهمية وان
اما وان التصور مع الشك تعقل مصداق الوجود دون الهمية فلا يخفى ابطالها كما عرفت قوله ولا نسلم آه يعني لا نسلم ان شيئا من الهميات
مستقلة بالكنة التفصيلي قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا الخاصة والاولاهم ولا نعرف الفصول القديمة لكل واحد منها

اشي يكون مفيداً محتاجاً الى الاكتساب كما يقولون الوجوديين حقيقة الواجب سبحانه وصفاته عين ما كان وما كان في المستل اذ هو على خلاف
 الوجوديون الوجودية يعني ان خسر المستل بهذا الدليل اثبات زيادة الوجود وحاصله ان الوجود لما كان نفس الوجود لا يقدح في الوجود
 على السواء وهذا الدليل للثبات زيادة الوجود كما ان الدلائل السابقة للثبات زيادة الوجود وفي قولنا ان اشارة الى ان تخصيص بالاشتق
 غير صحيح اما الاطلاق ان النزاع حقيقة في السبب او بواسطة في اشتق ما مانا في اطلاق المبادئ والاشتقاقات كلها من الامور العامة كما قد
 ما تخصيص باحد بدون الآخر تحكم قوله والا اول آية يعني كون الوجود نفس الوجود لا ان الوجود مشترك والموتية غير مشتركة لان الوجود
 محتاج متعلق بالشيء بالشيء وادع عليه شيء اوجب من الاول بامية بقوله لا يعني ان محل الخلاف ليس بالمتعلق عليه لفظ الوجود يعني ان محل
 الخلاف انما هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود والمصدرى ونشأ الاشارة الى المعنى المصدرى الا انما في المصطلح لان يقع الخلاف
 في عينية شيء من محتات الوجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجوديين جميع الوجودات او جميع الملكات كقولهم
 انما يتقسم الى الواجب وغيره وانه قد يخرج مع التردد في الخصوصيات وان عدم حقيقة عنى العدم واحد فيكون مفرداً فيكون واحداً
 وانما نقض المتحقق للابن مفرداً في ذاته لو كان متقدماً بطل المحلل العقلي بين الوجود والعدم لا تدل الا على اشتراك الوجود
 المصدرى لانه لا يتقسم والوجود مفرداً في ذاته لو كان متقدماً بطل المحلل العقلي بين الوجود والعدم لا تدل الا على اشتراك الوجود
 ولاننا في ما قال بل مراد الاشعري من عينية الوجود هو عينية مراد الحكماء يعني ان مراد الاشعري من عينية الوجود للموتية علمه عليها احاطاً بالذات
 وهذا هو عينية مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى اللبني في كون الوجود مشتركاً بمعنى ما قاله الاستدلال بالاشتراك على نفي العينية غير تام
 مما قيل مشترك اشبه بالمعنى بين المحتات المختلفة بالجنس منافع للعينية قطعاً وان لم يكن منافياً للجزئية فحاجب ان المراد بالعينية ان
 مشترك في المعنى مشترك الاشماعى ومصادق محله نفس ذات الاشياء ولا يرب ان الاشتراك المعنوي بهذا المعنى لا ينافي العينية بهذا
 وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح اهل المنطق اى الاتحاد بين الشياخ بسبب الحمل الاولى فاقول انهم اى الحكماء جعلوا اى عينية الوجود معنى
 الواجب ومناط الواجبية فظن انهم ان عينية الوجود مخصصة في الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد الى العللة والواجب صانعها
 الاشعري واشيخ الاشعري جعلها من خواص الوجود ومناط الوجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافي الامكان ولا يستلزم الوجوب
 فمصادق الوجود هو نفس الحقيقة في الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة مستقرة بلا جمل والذات الممكنة نفسها مجزئة
 صحيح بذلك كثير من العلماء كشراح الصنائع وتمايز المقاصد وغيره قوله كان هم الذاتيات آية يعني لو كان الوجود جزءاً للمهيات كان اعم الذاتيات
 اى ذاتيات فوق جميع الذاتيات المشتركة بين المحتات للوجود اذ لا فاقى لها اعم منه ضرورة ان جميع الملكات مخصصة في المقولات بعشر ذواتها
 انحص من الوجود فلو كان الوجود جزءاً لايكون فوق جميع الذاتيات فان قلت مخصصاً لا ما جرت في اثبات المطلوب الى ذلك اى الى بيان
 كون الوجود جزءاً مشتركاً اعم الذاتيات بل يعني في لزوم التساهل فيقال لو كان الوجود جزءاً للمهيات كان لها جزء آخر سوى الوجود لان جزئية
 شيء لشيء لا يتصور الا اذا كان آخر جزءاً لشيء وكان الوجود جزءاً لشيء لانه لا ينفصل عن الوجود فلو كان الوجود جزءاً لشيء لانه لا ينفصل
 فلو كان الوجود جزءاً لشيء لانه لا ينفصل عن الوجود فلو كان الوجود جزءاً لشيء لانه لا ينفصل عن الوجود فلو كان الوجود جزءاً لشيء لانه لا ينفصل

في هذا الموضع على تقدير وجوده على البسيط لا يمتنع على ما في الجمل والمفصل فانه على كل حال لا يمتنع من تحليل
 الى غير النهاية على راي الحكماء فانما بان تحتل مفصلا على غير ما في الجمل فانه لا يمتنع من تحليل المركب الى اجزاء بسيطة
 فيما الفعل والطلاق الجزوي على الجواز العقلي من قبيل الجواز الخلفي المركب اعني فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع
 الاجزاء لكن بوجود واحد لا ينفصل امتياز الاجزاء باسباب مخالفة فلكل مركب اجزاء موجودة في الوجود والامتياز في المنة فلا يبرهن
 ان يكون بحيث ان محل الى الجميع يحل الى البساطة والجملة المركب اعني لما ساد بالركب الخارجي وانما الفرق بعنلية الاجزاء في احد احوالها
 بالقوة في الآخر وفيما ان كان للاراد والقوة امكن الفعلية غير مستلزم وان اريد ان محل الى الجميع يحصل بالفعل فهو مسلم لان التحليل
 محال ويمكن ان يقال لا بد من امكن التحليل نظر الى ذاته فاما في الثاني فاما قال وانما تنبيه بان المركب والبسيط هما غير المتصل
 الواحد والجزء المقارن فالركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج يمتنع الى بسيط في لسان التركيب اعني يستلزم ان
 انما هو بسيط وانما حصل ان المستركيب لا يمتنع من التركيب الخارجي وهو ملزم لانتهائه الى البسيط بخلاف انقسام المقادير الى اجزاء
 فيما على بسيط انتهائه وفيه نظر لان ما ذكرنا يتأتى من قبل من بين المتكاملين وانما على راي الشارح واخره المتكاملين بالتفريق
 بين المتكاملين فلا يتأتى اصلا والاياد اذ انا هو عليهم فالجواب ليس يتأتى من قبل انهم يطلقون المركب اعني على البساطة الخارجية ويقولون ان
 البسيط الخارجي مركب من الجنس والفصل فسلم ان التركيب اعني ليس يستلزم التركيب الخارجي يقال اطلاق المركب اعني على البساطة الخارجية
 من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالقوات ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء لحدده لا لقوله وهو راي المتكاملين
 يفرضه العقل وليس حقا حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء وانما هو البسيط في ذاته فلا جزاء حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في موضع
 من كتبه انه لا يقول باستلزام التركيب المتكامل للتركيب الخارجي لانه صرح بان البيوت مركبة من الجنس والفصل مع كونها بسيطة في الخارج وصرح ان
 يكون المقادير جنسا للجزء والمسطح والجسم التعليلي يفرضه ان الاجزاء الخارجية البسيط اجزاء لحدده لكونها اجزاء غير مجزئة وليست اجزاء لتقوم البسيط
 لكونها مستمرة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا ما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون محلا الى الاجزاء استقلية واما البسيط فانه
 وحدها بطلان حدده وكيف يقال انه في من البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد قوله لان البسيط آه يعني ان البسيط مبدأ المركب
 تقدير انتفاء البسيط لزم انتفاء المركب وقال بعض المحققين في الحاشية التقديرية متعرضا عليه بان ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب
 مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان التقدير الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء متقوم بها وانما انتهائه الى ما ليس بركب اصلا فليس يتبع
 بنفسه فان الكثرة لا بد منها من الواحد العددي لان الواحد الحقيقي هو اتم غاية على احاد اخرى كونه مثلا الكثرة من افراد الانسان ما به فيها من الانسان
 الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد اخرى لا يكون انسانا مجزئا ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء انا فيهم مختلفا على احاد لا يكون من
 نوع ذلك الاتحاد وبهذا الى غير النهاية فالاولى ان تتسكك به ان الطبيعة وغيرها من البراهين الدالة على ابطال التمسك بكونها اجزاء
 بها عقلية وهي اتحد الوجود فلا امتياز بينها الا عند التحليل فلا يمكن فيها اجزاء برهان التطبيق وغيرها من البراهين ويمكن ان يقال لمقصود
 ان عرجب لانه الى البسيط لا يكفي في ابطال التلخيص من الاجزاء الغير المتناهيته فلا بد من التمسك به برهان التطبيق وغيرها وان كان ذلك

المتكسفي في الاجزاء الخارجية دون الداخلية كانت تعلم ان المركب الخارجي العنصري حقيقة متضمنة في العدد واعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الاجزاء
 الكثيرة في صفة واحدة يطلق اسم الواحد عليها ولا يتجاوزها ان يكون بينها مناسبة بالاجزاء غير ارباب الصيغ لمراد واحد بحيث يترتب عليه الاثار
 التي ترتب على الاجزاء والى ان يكون المركب حقيقة على الشيء ان يكون اعتبارا بالتركيب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة بل تخويله
 وغير عددي فالعدد الذي هو الذي وجدته وحدة العدد العارض لها كما ذكره في الانا ما هو عدد في حقيقة متضمنة في العدد ولما اخترت ان الكمية
 والخارجية من عبارات الحقيقة واجزاؤه وحدته بسيطة ولما المركب الخارجي الغير العددي كما يحسم المركب من البسولي والصوره وان كان عدديا
 من حيث العدد والعارض له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متضمنة من المادة والصوره فلهذه السبب قطع النظر عن العدد العارض له فهو غير
 عددي وهذا المركب هو الذي لا بد من ان يكون بسيطاً في الحقيقة يكون في غلبته بل المركب واللاشيء بل لو لم يكن هذا الجزء بسيطاً لم يكن المركب حقيقة
 الا ان كان فرض فعلية الجزء العددي بسيطاً في الحقيقة كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء والاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء غير باهر
 كان فعلية المركب بهذا الجزء بل بالجزءين الاولين واما ان لم يكن الاجزاء والصوره حقيقة متضمنة في العدد الذي فعلية بنفسه لم يكن المركب فعلية فلا بد لكل
 مركب حقيقي من الانتهاء الى بسيط حقيقي واما ثبت انتهاء المركب الخارجي الى البسيط الحقيقي فثبت انتهاء المركب العقلي البسيط الحقيقي بنا
 على التلازم بين التركيبين وادور عليه بان ان اريد ان لا فعلية للمركب حقيقة متضمنة في العدد العددي وهو واسطة الفعلية للمركب واسطة في العرو
 فهو ممل للمركب البسيط فعلية وان كانت بواسطة الجزء العددي واسطة في الثبوت وان اريد ان لا فعلية للمركب بالذات بمعنى عدم الواسطة
 في الثبوت بل بواسطة الجزء العددي واسطة لغيره فمسلّم ان لا يلزم من انتهاء الى الجزء العددي البسيط في الخارج وقوله واللازم ان آه انما يتم كما
 فعلية للمركب بواسطة الجزء العددي واسطة في العرو بل فعلية للمركب بواسطة فعلية الجزء العددي واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجزء
 العددي يكون بواسطة جزء عددي آخر واسطة في الثبوت وكذا فان قلت ما بالفعالية لا بد ان تقطع الى امر يكون فيه فعلية صفة ولا يكون
 فعلية مستفادة من جزء آخر يقال لا بد منه في المركب من امره الفعلية وان كانت فعلية مستفادة من جزء آخر ولا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى
 ما بواسطة الغير واسطة في العرو بدون ما بالذات وان لم يتم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في الثبوت بدون ما بالذات اي ما
 واسطة فيه اصلاً لكن استعماله غير بنيت واجاب عنه لبعض الاكابر بان حاصل كلامهم ان الشيء ان الجزء العددي بسيطاً لا بد من الفعلية
 المركب فلو كانت مركباً توقف فعلية المركب على جزءه العددي فلو تركب من جزء عددي آخر توقف المركب عليه فلو ذهب الاجزاء الى غير
 لم يكن للمركب فعلية لان الغدوم سلسلة الاجزاء عددياً باسرها انما لعدم استداكل منها الى الواجب بالذات ولا بالواسطة لان
 في حله كل جزء عددي جزء عددي وهو ممكن مثل الاول فيجزو عليه عدم واذا جازا لعدم على الاجزاء والصوره باسرها انما لعدم المركب بافدا
 وان لم يجر عدده مع بقاها فلم يجب فلم يوجد فالا يكون له فعلية وهذا بعيد جاز في كل مركب من الاجزاء الفعلية متضمنة في الشيء الى حله
 حقيقي وان لم يكن اجزاء عددياً لان فعلية المركب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزاء اجزائه فلان سلسلة المركب متضمنة في العدد
 بالذات ليستحيل عدداً باحاله فيجزو وقوع عدم على كل من الاجزاء باسرها فيجزو لعدم على المركب فلم يجب فلا يتحقق فعلية المركب من الاجزاء
 الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى الاحاد الحقيقية واما اذا كان التركيب من احواد غير متناهية فلا يلزم منه الاستحالة لان فعلية مركب متوقف على الا

تكون حاجته بالاستناد الى الجاهل التام الواجب بالذات بسطاً او بغيره بسطاً فلا يتنوع فعلية التركيب فقد ظهر انها كل كثره ولو كانت غير متناهية
 الى الآحاد الحقيقية وانما تنحصر الكلام بالجزء الصوري لان المقصود من ثبات الاشياء في الاجزاء الصورية لا في صديقاتها بل في جزيئاتها الصورية
 بان يكون جنساً او مثل الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزاء الوجود ظاهر له من خبر آخر وكذا الكلام فيه فالجواب
 جزئية مركبة واحدة والكثرة في الجزء الآخر المنفصل وهو الجزء الصوري وهذا الكلام في غاية المتناهي واليه على ذلك لا يقتضي اي على تقدير عدم انتهاء
 التركيب الى البسيط لا يكون في التركيب جزء بالقوة لان كون الجزء فيه بالقوة يستلزم الانتهاء الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير
 بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للتقسيم والاكوان بعضها بالقوة فيكون بسيطاً حقيقياً فيلزم التركيب منه والظاهر ان الملو بالقسمة اعم
 من القسمة الى الذاتيات والقسمة الى الاجزاء المقدارية لا القسمة الى الاجزاء المقدارية فخط لان الكلام هنا في اجزاء الحقيقة والحاصل اننا اذا كان جميع
 الاجزاء حاصلة بالفعل فتعذر ملاحظتها اجلاً من دون ملاحظة تفاصيلها يحكم قطعاً بانها آحاد حقيقية وان كان عند ملاحظتها تفصيلاً لكثرة
 محضه ولما واحد هناك فلا بد وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطاً في مرتبة مرتبة مع قطع النظر عن ملاحظة الاضافات لاننا انما
 نعلم في مرتبة التفصيل والكلام تامه في مرتبة الاجمال فتدبر قوله فاما ان يعنى بان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي والوجود عامر متساوي
 فلا يكون من اقسام الجوهر والعرض الفئتين هاتين اقسام العجز والخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان عامراً اعتبارياً فقد ثبت للمطلوب لان الامر
 الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءاً من الامر العيني والاي لزم كونه عامراً اعتبارياً فليس بشئ لان الامر الاعتباري جازان يكون جزءاً اعتبارياً للموجود
 الخارجي وان لم يجز ان يكون جزءاً خارجياً له بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما ما ذكره الشارح قدس سره من استحالة كون لشي
 مندرجات تحت النصف بذلك لشي فظاهر السقوط لاندرج المعلوماتية والمعلوماتية وغيرهما من الكليات التي يتكرر انواعها تحت النصف هاتين
 فالمعلوماتية مندرجة تحت ما هو منتصف بالمعلوماتية اعني المعلوم والمعلوماتية مندرجة تحت ما هو منتصف بها وكذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم
 الواحد الكلي مندرجة تحت مفهوم الكلي وهكذا فيجزان ان يكون الوجود مندرجات تحت شي منتصف بالوجود واعني الوجود وفيه ما اذا بعض الاكابر
 ان الشارح اراد بالتصاف في قوله تحت النصف بذلك لشي الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود لو كان جزءاً لكل
 موجود فيكون جزءاً للجوهر والعرض فلا يكون مندرجات تحتها لان لشي لا يكون مندرجات تحت اتصاف به مثل اتصاف الجنس بالفصل والوجود على
 هذا التقدير موجود وفيه فلا يكون مندرجات تحت الموات منه ومن شي وهذا بخلاف المعلوماتية ونظائر باو الحق ان المعنى الوصفى سواء كان عرضاً
 مندرجات تحت مقوله من المقولات او لا يمتنع ان يكون جزءاً عمومياً للجوهر وذلك لان المعنى الوصفى باو هو مقتضى القيود والجوهر مستغن عن جنس
 ذاته فلا يمكن ان يتقدم بالمقتضى لذاته والاي لزم اجمل المتناهيين بحيثية واحدة في حقيقته واحدة ضرورة ان الاجزاء الجسمية كل واحد منها يتحد مع لحيته
 وتاما وجوده وقوله وفيه بحث اه حاصله ان ما ذكره المصنف في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود مخلوقاً او باو هاتين بان ما صدق عليه احد باو هاتين باو
 على الآخرة ليس لحيته ان متايزان ولا لكان للحيته هوية متماثلة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان الوجود واليه هوية اخرى حتى يمكن
 قيام بهوية السواد في الخارج كما ان الجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج
 فكلان للحيته قبل انضمام الوجود واليهما وجوداً فليزما الحذورات التي دلت على عدم امتيازها في الخارج يعني ان ما ذكره المصنف

انه يدل على انشاء الخارجى بيننا وبين الخارجى ان يكون له وجوده هوته خارجيه اصلا فعدم الابدان فيه فاني الخارجى لا يستلزم ان يكون له
 بعينه الاخرى بالذات كما هو المطلوب ان يكون ان يكون عدم الابدان فيه فاني الخارجى لا يستلزم ان يكون له وجوده هوته خارجيه اصلا فعدم الابدان فيه فاني الخارجى لا يستلزم ان يكون له
 ظهوره اذا لم يكن للوجود هوته خارجيه لا يكون له هوته اصلا لا استلزام الوجود الذى عند التكليف ايضا ان التكليف ما انفك الوجود الذى عند التكليف
 لا يكون للوجود هوته خارجيه اصلا فعدم الابدان فيه فاني الخارجى لا يستلزم ان يكون له وجوده هوته خارجيه اصلا فعدم الابدان فيه فاني الخارجى لا يستلزم ان يكون له
 بان له هوته في الواقع فيكون هوته هوته السواد والصدق عليه احداهما والصدق عليه الاخرى ليس فيه الخارجى هوته في الواقع فيكون هوته هوته السواد والصدق عليه احداهما والصدق عليه الاخرى ليس فيه
 حتى يكون كل منهما موجودا على حدة فاما يصدق عليه احداهما يصدق عليه الاخرى فثبت المطلوب ويرد عليه ما اذا بعض الاكابر قد ان قدسية
 الاثرعيات ليست باعتبار وجودها الذى كيف والضرورة حاكمة بان الصفات للوجودات بالادوات الاثرعيات مما لا دخل فيه لوجودها
 الذنبية وانما من مبادىء قبل مبادىء الاثرعيات كون مناشيرها في وجودها الواقعي بحيث يصح انزعاجها عنها فاما من الواقعية وجودها
 يتب عليه انما من الواقعية وجودها وما يند وجودها الخارجى في ترتيب الاثر فعدم كون الوجود فاما هوته بالذات غير يرمى الاستحالة
 ولا يلزم على منكرى الوجود الذى ان لا يكون الاثرعيات هوته اصلا في الواقع بل له هوته موجودة لوجودها مناشي واما الاثرعيات فمما لا
 بهذا انما بان كانت من الموجودات الذنبية لكن الوجود الذى لغوى الاثرعيات بالوجود وغيره من الاثرعيات قال في الماشية لم يرم على
 ما ذكره المصنف ان يكون الاوصاف العقلية كلها عين موصوفة فاما ولعل يترجم ذلك علم ان حاصل ما ذكره المصنف ان النزاع ليس بمفهوم الوجود
 اذ لا يلحق للمعاقل ان يقول مفهوم الوجود والسواد واحد بل الذى يصلح للنزاع الوجود الحقيقي الذى هو مصداق الوجود والمصدرى ومنشأ انزعاج
 وهو المعتبر به هوته لا يشترط فيه بانهم ان الوجود الحقيقي فرد الوجود والمصدرى وليس في الخارج هوته الوجود ومغايرة لهوته الوجود منفصلة
 الى الاخرى بل هوته واحدة هى بعينه هوته السواد وهى بعينه هوته الوجود الذى عليه مناهل الموجودية والا كان هناك هوته ان احدهما
 تقدم بالاخرى ولما كان انضمام احدهما بالاخرى غير معقول اذ يلزم ان يكون للسواد وجود قبل الوجود وقال المصنف ان المشائين ايضا معقولون
 للشيخ الاشرى في كونه هوته الوجود الذى بمصداق الموجودية وهوته الموجود في الخارج واحدة وانما قالوا بزيادة الوجود بحسب المذهب فخطأه
 لما يرم على المصنف ان لاثرعيات فاهوتية حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشارح بقوله كان محمولا على تلك الذوات موطاة وقوله لم يكن
 لانه كما قد يقال من ان هوته سكا بالاطلاق العربى والمقام بالى عنه المحتمل انه ليس تسكا بالاطلاق العربى بل مقدرة بابهته عند الحشنى
 ان الوجود وسائر المعاني مصدرة لزيادة على مروضاته او الماهية والثاني انما هو على تقدير الاتحاد بحسب المصنف لا على تقدير الاتحاد بحسب المصنف
 الاثرعيات قال ما هو المصنف انما هو سبب المعوية والصدق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل يتبع الوجود عنه لا زيادة تحثية انضمامية او
 انزعاجية ولو اخلص ان هوته سوادا مثلا موجودة في الخارج بمعنى ان الموجود في الخارج نفس السواد وهو بنفس ذاته منشأ لانزعاج الوجود ومنه
 ان يعتبرها حثية تقيدية انضماما او انزعاجا حتى تكون مصداقا لحمله ومنشأ لانزعاجه واما الحثية التعليمية اعنى الاستناد الى الجاهل فخرجة
 عن المصداق فلا معنى له اعتبارا فيه كما عرفت مفصلا لا يرد على المصنف بحث الشارح اذ ليس غرضه ان السواد له هوته خارجية فثبت
 مع هوته الوجودية فثبت ما ذكره الشارح لا نقول بل من ان بعينه عن عبارة المصنفى قولنا ان ماصدق عليه السواد بعينه ماصدق على الوجود

هي كمال العلوم ليست هي الحقول الثانية حيث تستل في حكمها قبل الطبيعة كما يقال الوجود والشيء من المعقولات الثانية وان لا اولى تؤخذ
 وخصر سبب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية والثالثة حيث تؤخذ موضوع حكمه الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية
 التي يكون مطابق الحكم والحكم عند في محله على المفردات وانظر لها منها هو تقرير المفردات في الذهن ونحو وجودها الذي ياتي بان المفردات
 بالمعقولة بما في هذه هي كمال المحل والموضوع والكلية والجزئية والعرفية والمحددة والثانية والعرفية والجنسية والفصلية والنوعية وكما للمعقولات
 الدخلة من هذه المبادئ كالحمول والموضوع والكل والجزء والعرف والمحدد والثاني والعرفي والجنسي والفصلي والنوعي انفسية واجهية
 والتناقض والعكس والظرفين والوسط وقانص الحقيقة انفسية قانية في الحكم القديري فكلشي معقولات في الدخيات الاول كالحمولان
 والجسم والماشي والاضاكن للانسان وتستند اليها في استقراءات انفسية وانفس مفردات في الذهن ولا تقع الا في العقول الذهنية لان
 المحمولات والجنسية او الكلية والجزئية مثلما يجب في تحقيق في الاعيان شي واحد ذلك بحسب الوجود في الذهن الثاني في المحال
 ان هذا في الخط والعري انفس من استين في تحريك ان الحكمي عنه بما يخصه من المفردات المحمولة والعوارض بحسب الاعيان بحسب
 الذهن انما هو محال الشئ باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شي واحد لا يتغير بحسب المحمول
 ولا التطبيقية عن الفرد لا الثاني عن نفسه الثاني ولا محسوس من الكلية عن الجزئي في انفس بحسب ذلك الوجود والاضاكن العرفية فان
 ليس مطابق الحكم لشئ من هذه المفردات المحمولة والمبادئ المعارضة لا الوجود والمفهوم المحكوم عليه في طرف الخط والعري من انما في
 انفسية ثم بعض هذه كالاصح ان تليين المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكيفية والخصية والحمل والموضوع وانما كل واحد منهما انفس
 المفهوم ياتي بان يتنزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا عن ذلك لكنه غلو في غير متميز بحسب الاعيان فلا ذلك لا يتنزع
 مستفاد بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقول ههنا مطابق الحكم في تقرير الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفردا غير غلو بحسب ذلك
 مثل الجزئية والثانية والطبيعية ما ضاهاها والمعقولات الثانية حيث تستل في حكمها بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية
 ومفهوم كذا ليس منها فانما تؤخذ على وجه عام ما قلنا عليك في العوارض الاتصافية التي لا تكل على شئ عاني الاعيان على انما هو من الذاتيات
 كما في الصفات العينية ولا يماضي بها خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتهية من شئ بحسب حاله في نحو
 وجوده العيني ولا يكون عرضها المعروف من جهة انفسا من طبعية لذلك كما في لوازم الملية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجود
 ذلك للملية والوجود والشئ والمكن والواجب وشا كل اتم المعقولات الثانية بهذا الوجه العام لانها من الاتق الا في العقول الذهنية
 انما يكون مطابق الحكم والحكمي عنه بها نفس الحقيقة المتقرة باهي متقرة في نفسها لا باهي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في مطلق
 الوجود والشيئية والامكان والواجب واشياها وان كان ظرف العروض هو الذهن فنصدق العقول حقيقة كقولنا الانسان موجود واشئ
 او مكن بالذات او واجب بالغير ومصدق المحل في الوجود والشئ نفس الملية المتقرة من الجاهل وفي المكن بالذات الملية باهي ليست
 نفسها متقرة ولا المتقرة وليست بذاتها ضرورية للوجودية والضرورة لا الوجودية وفي الواجب بالغيري من حيث هي مستندة الى الالة
 هو بالمكن الحكمي عنه بالملية المتقرة في الاعيان باهي متقرة في الاعيان في لفظ العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان

في الخارج على ملاحظة ذلك ان المفهوم هنا في مفهوم حصة الاشياء في العقل فيكون باعتبار تركاب المحصل من العقول ان كانت متحدة
 ذلك المفهوم هو خارجا عن افعال المبدأ لا يخالف مفهوم واحد بثانوية العقولية واوليتها باختلاف ما خيف عليه من الخارج
 المعينية وما هو محمول ثمان لما يكون حقيقة متصلة في الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة كما الانسان ما هو محمول او الفلك مثل ان يخرج
 منها الوجود والشيء في العقل والحق انما هو الحق الذي يكون الحق في الخارج باعبار فروع ان محصل في
 بالملاحظة ولوجه تسميته موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من العقول ان كانت موجودة في الخارج باعتبار ذلك لا يتوقف على
 دون المبادي لان المبدأ لا يصدق ملاحظة الا على ما هو في ذلك لا معنى لوجوده في الخارج اصلا وان اراد يكون موجودا خارجيا باعتبار فروع
 ان منشأ النزاع موجود خارجي فخصه ان منشأ النزاع لا يكون فروع المبدأ او فروع الكلي يصدق على الكلي ملاحظة تليس الانسان فروع التقياس
 والعقود وان كان منشأ النزاع هنا معنى قوله لا يحدى بها امر في الخارج فاحترية عن لوازم الميتة ان كان الانسان خارجا لوازم الميتة مستندة
 الى الامر الثاني المتبقي في العقل الثاني وهو ان لا يكون الخارج طرف العروض فذلك المعنى متعلق في لوازم الميتة ايضا وليس طرف عرضها
 الخارج وان اراد ان خارجا مستندة كلى ما يفرج على الامر الثاني وهو ان لا يكون فروع موجودا في الخارج فخصه ان فروع لوازم الميتة ايضا
 الافراد التي تلك العوارض فاختية لما ليست بموجودة في الخارج انما انتزعية وباقال بعض الفضلاء من نظام كلام محشى ان الانتزاع
 عن لوازم الميتة بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملتزمات بسبب نفس اقرب مطلقا او باعتبار مطلق الوجود ويقوم مقام حاصل اللوازم
 ليس بشي اذ لوازم الميتة ليس عرضها في الخارج وليس فروع فروعها موجودا في الخارج والعقل بان حيثية الاقتضاء في الملتزمات يقوم مقام
 حاصل اللوازم خفيف جدا وما يتوهم ان الوجود والواجب فروع للوجود والافراد الخارجية فروع الوجود مع ان الوجود والموجود من العقول انما
 اعلم ان قال العلامة القوشجي انما تحقق في الخارج فروع من افراد الوجود والمطلق اعني الوجود والواجب لكان الوجود والمطلق ما يطابق في الاعيان
 فكيف يكون الوجود والمطلق من العقول ان كانت فانها عبارة عما لا تعقل الاعراض العقلية فروع لم يكن في الاعيان ما يطابق فروعها ساقط
 للامقال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود والمطلق من حيث انه عارض ليس ما يطابق في الاعيان وان كان له
 من حيثية اخرى مطابقة في العين فهو محمول ثمان باعتبار حصة المعارضة للمباني في العقل وموجود في ضمن الفروع القائمة بلائها وسلم
 ان من شرط العقل الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو موجود
 ثمان كالحصص في مثال اعلى ان صدق الوجود والمطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقة عليه بسبب الخارج لتوقف على كونه
 موجودا في الخارج بناء على القدر المشهورة ثم كون فروع الوجود وموجودا خارجا لا ينافي كونه محمول انما اذ قد عرفت ان الوجود والمطلق الذي
 هو من العقول ان كانت لا يمكن ان يكون له فروع موجود في الخارج اصلا على ان العقل بان صدق الوجود على الواجب تعالى لعله صدق عقلي
 مما لا يحصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة في غير محجة عند هذا المحقق ايضا
 بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقليا والا لتوقف على ثبوت في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل مما
 بل لان الوجود والواجب ليس فروع الوجود والمصدر بل للوجود الحقيقي وهو ليس من العقول ان كانت وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة

هي المحصن باعتبارية دون الاعيان الخارجية والاصل ان الوجود يطبق على معنيين الاول معناه المصدرى الاخرى وينشأ في الوجود الحقيقي
 الذي هو منشأ الاطلاق المعنى الاول من العقولات الثمانية ولا يوجد في ذاته في الخارج واخره مخصوصة في حصصه فلا وجود له في الخارج
 اصل الثاني ضمن الحصص والى ضمن العرف والى المعنى الثاني في معنيين الواجب سبحانه وهو ليس بامراً أصلاً فكيف يكون من العقولات الثمانية
 وقد يجب بان المراد من نفي كون فرد للعقول الثاني موجود في الخارج ما يصدق عليه العقول الثاني صدقاً ذاتياً فالتطبيق الموجود بوجود
 العرف في ذاتيات العرف دون عوارضها فان الثاني يوجد بوجود الذات لا اتحادها بوجودها بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتياً لما صدق عليه
 من الافراد والوجود الذي هو عين الواجب سبحانه وان كان فرداً للوجود المطلق لكنه لا ليس ذاتياً له ليس فرداً حقيقياً حتى يلزم من وجوده ان
 الواجب في الخارج وجوده ما يطابق للعقول الثاني في الخارج فان قيل صدق الحمل على الموضوع مطلقاً فيقتضي اتحادها في نفس الامر سواء
 كان الحمل ذاتياً للموضوع او عرضياً ليقال لهذا في اتحاد الذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع العرض بالعرض والمراد هنا هو الاتحاد
 بالذات فان قيل قد اعتبرتم في للعقول الثاني ان لا يكون الخارج طرفاً للعرض مع ان الوجود الخارجي من العقولات الثمانية للمهية
 به في الخارج فيكون الخارج طرفاً للعرض وكذا قد اشترطتم في للعقول الثاني ان يكون الذين طرفاً للعرض فلا ان يكون الوجود الذي هو شرطاً
 للعرض اوقياً للعرض مع ان الكلية والجزئية من العقولات الثمانية وبما من عوارض الصدور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون
 الوجود الذي هو قيد للعرضها فالتا ليس في الخارج الا للمهية ثم العقل يضرب من التحليل يتخرج عنها الوجود ويصيرها فكلون للمهية مشروط بوجود
 في هذه الملاحظة هو من موطن نفس الامر نعم بما يطلق الاتصاف على كون للمهية في طرف ما بحيث يصح انتزاع الصفة عنها لكنه في الحقيقة
 ليس اتصافاً بل انكلاماً هو في ان المراد بالعرض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في الخارج العقل واعتبار الموصوف متصفاً
 بالوصف لا كون شيء بحيث يصح انتزاع الوصف عنه وعلى هذا يكون طرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذين فقط ولا ليس في الخارج
 الا موصوفاتها ثم العقل يضرب من التحليل يتخرج عنها صفتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثمانية
 لازمة للمهية خارجية عن تعريفها الانتزاعية فيكون طرف عروضها الذين فقط ولا يكون طرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج
 ثم العقل يضرب من التحليل يتخرج عنه تلك الاوصاف والضم الملاحظة للمهية معارة عن الوجود ووصفها ايادها وكذا الاتصاف وليس
 فان وصفاً ايادها ليس الا بملاحظة الخاطئة فيكون ذلك حكاية الخاطئة بالملاحظة الذين طرف حكاية الاتصاف لان طرف الاتصاف
 ثم اجاب عن قوله وكذا الكلية والجزئية انه بقوله ثم حثية كون شيء صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودة في الذين وان كانت مستقلة
 لها فان الاولى حثية حصول الشيء في الذين والثاني حثية وجوده في نفسه حاصل ان الشيء الذي هو الاعتبار ان اعتبار كونه موجوداً في الذين
 وقائمه وكنتفا بالعوارض الذهنية واعتبار كونه موجوداً في الذين بنفسه والمراد بالحيثية كون شيء صورة ذهنية لحيثية الاولى وهذه الحثية
 مغايرة لحيثية كونه موجوداً وبها وان كانت مستقلة لها والكلية والجزئية يتلقان بالصور الذهنية باعتبار الاول الذي هو وجوده في
 للصور الذهنية باعتبار الثاني الذي هو وجوده في نفسه فلم يكن الوجود الذي هو شرطاً للعروض الكلية والجزئية ولا يخفى بان الصورة
 من حيث انها قائمة بالذين وكنتفة بالعوارض الذهنية شخص غير قابل للثبوت كونه لا كونه بعرضه لفظية اصلاً والحاصل ان الصورة

الذي من حيث وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
ثم ان لم يشك في ان الوجود لا يتصور من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
من حيث هو كذا ثم انما يجب ان يكون الوجود لا يتصور من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
لما اعتبار عدمه بالشيء ان يكون الوجود لا يتصور من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
اعتبار شرطية الوجود والعدم في كون الوجود لا يتصور من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
ان يكون الوجود والعدم في كون الوجود لا يتصور من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
التحقق في ان المقام ان الوجود والعدم في كون الوجود لا يتصور من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
المتشقة عن نفس الوجود المتشقة في الاعيان او في الالفاظ ان مفارقة وجودها هو صدق الاتصاف به وهو نفس الذات
المتشقة في العيان او في الالفاظ ان مفارقة وجودها هو صدق الاتصاف به وهو نفس الذات
نفس الذات المتشقة في الخارج فطرف الاتصاف به هو الخارج والوجود والعدم في كون الوجود لا يتصور من غير ان يكون له وجود مستقل عن وجوده بالشيء من غير ان يكون له وجود مستقل
اذا طرف الاتصاف عبارة عن طرف الذي فيه صدق الاتصاف والتخصيص المنعقدة بالاول حقيقة والثاني خارجية وبالثالث ذهنية
والا ما توهم لمشي من ان طرف الوجود هو الملازمة دون الوجود فليس بشئ لان طرف الاتصاف عبارة عن طرف صدق
لا عن طرف الحكاية ولا عن طرف الحكاية لا الحكمي منه على ان الوجود غير منضم الى موصوف في الخارج ولا في الذهن ولا في الخارج فليس بشئ لان طرف الاتصاف عبارة عن طرف صدق
فانه قبل الاتصاف ليس له وجود حتى ينضم الى شئ وبعد الاتصاف قائم بالحق لا يوصف به وان كان المراد بالاتصاف الحكاية يكون الوجود وجود
فقد ليس اتصافا كما لا يخفى ثم ما ذكره جاري في جميع الاتراحيات والحدسيات الخارجية لا سيما في منضمته الى موصوفاتها في الخارج فيكون اتصافها بها
في الحاطة العقل فيلزم ان يكون طرف الاتصاف بها هو الذهن وايضا يكون طرف عرض لوازم للذهنية لها هو الذهن اول الاتصاف لها الى طرفها
الاني لحاطة الذهن فطرفها ماقدره الحش من كون الوجود معقولاً كالتبني ان المعقولات الثانية تشمل المشتقات والمبادي لا كما ترحم الحق
الذي في الالمانية القديمة ان المعقولات الثانية مطلقا في المشتقات فانهم جعلوا موصوف المنطق وظاهرا من موصوف المشتقات كما في
والفصل والكل والجبر في المبادي او يدل عليه انهم من واد العارض والعارض هو الخارج المحمول والحق باق الحش في تخصيص المشتقات بكونها
معقولات ثمانية وانخرج المبادي منها فكل من المشتقات لا تزيد على المبادي الا بمفهوم الصيغة وظاهر ان مفهوم الصيغة لا يتجمل وليس بمعقول ان
معقولاتها ثمانية ولو كان مناط العقولية الثانية على مفهوم الصيغة لكانت جميع المشتقات معقولات ثمانية فانظروا ان مفهوم المبادي اذ كان خارجا
المعقول الاول في الذهن ولا يكون له عرض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والاولا المشتق فانما يكون معقولاتها ثمانية لا ثمانية على مفهوم
المبادي فانهم وان القضاء المعقولة منها ذهنيات قال بعض الفضلاء لا ينبغي على ان المعقولة في تقسيم العقول الى الخارجية والذهنية والحقائق
وجود الموصوف في طرف الاتصاف الحقيقي المستدعي للتمييز بين الموصوف والوصف ولا شك ان الاتصاف بالمعقولات الثانية مطلقا
هو بحسب وجود الموصوف في الذهن وان لم يكن الوجود شرطاً او شرطاً للعقد والحاصل ان الالمانية ذهنيات والحق ان القضية الذهنية عبارة

وجوده فيمكن قائم بانه ليس قائما بالمكان قدس هو ارباب الوجود الحقيقي نشأ من مصدره على ما هو عليه في العالم
 الوجود والمصدر وهو الواجب لذاته ثم قال ان نشأ من الوجود التعلق والارتباط بالذي هو المكن وهو موجودا حقيقيا على ما يكون الوجود الحقيقي عبارة
 عن التعلق والارتباط بالوجود القائم بذاته والواجب لذاته والاشياء في العالم ان كان الوجود الحقيقي عبارة عن التعلق والارتباط بالوجود الحقيقي
 لذاته فلا يخفى ان الوجود الحقيقي عبارة عن نشأ من الوجود والمصدر والواجب هو انه ليس نشأ من الوجود وهو المكن بل هو صلة الوجود لذاته
 لا نشأ من وجوده بل هو الوجود تعالى فقد اشتبه عليه المنتزع منه لعله الانتزع اذ لا شك ان الوجود والمصدر يتخرج عن الكمالات ومصادق
 حله ونشأ من الوجود ان يكون امرا خارجا عنها مباينا لها وفيه ضرورة في عدم صلة مصادقه من حيث مباينتها لها وليس الكلام فيها اما الكلام في
 مصادق الوجود ونشأ من الوجود ان ذلك الوجود الحقيقي الذي هو الواجب بوجاهته ان كفى بنفسه في وجوده الاشياء بخلافه في الوجود الحق المكن حقيقة
 مباينة في البطلان وان لم كيف لم يكن مصادقا الوجود جميع الكمالات على انه على ان يكون شئ من الكمالات مصادقا لما لا يخفى وان كان عبارة
 عن ذلك التعلق والارتباط فلا يخفى ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن وجود المكن وان التعلق بكمالاته لا يتاخر من المعاني النسبية التي يتوقف عليها
 على وجودها حيث يتبين من ذلك ان يكون ذلك التعلق والارتباط مصادقا الوجود المكن ثم ان ذلك التعلق والارتباط لا يتاخر في الوجود بل هو التعلق بالواقع لا
 الانتزع فيجري الكلام في ذلك المنشأ ان كان نفس ذات الواجب المكن على ان التعلق بان مصادق الوجود نفس ذات الواجب ونفس ذات
 المكن والواجب في الكلام فيه فان كان من حواضر المكن على ان كونه صفة منصفة له على تقدير كونه صفة انتزاعية تجري في الكلام في منشأه على
 كلام المحقق في هذا المقام مع نظرية في غاية الوهن والسفاهة والاشياء التي لا تنتزع عن حواضره على ان ليس افراد الوجود مصادقا الوجود على
 الاصل ما من جواز ان يكون له فرد غير الحقيقة فقد احتلها فيه والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما ينهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يخل على
 ما يفهمه الاشياء كما يشهد بالضرورة السليمة قال في الحاشية اعلم ان القول بان الوجود فردا غير الحقيقة هو عين في الواجب تعالى او لا في المكن
 قول لا يساعد التحقيق لان الكلي العرضي هو بالنسبة اليه عرضي مختلفان حقيقة ولا يتصور الاتفاق بين العارض والمعرض في الحقيقة والوجود
 بحسب الحقيقة ان كان هذا العارض خالف والذي هو المعرض ليس وجودا حقيقة فلا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب وان كان عين العرض
 فلا يكون الوجود معنى واحدا مستعدا انتهى ووجه كونه متعددا ان الواجب وجودا المكن على ذلك التقدير مختلفان حقيقة فاطلاق الوجود عليه ما
 لا يكون بالاشتراك المعنوي وفيه ما اذا وبعض الاكابر من ان الزام تعدد معاني الوجود وان كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى
 واحدا لانه الزام ما هو على من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصة على من يقول بالاشتراك او هو لا يتم ذلك والقول الذي هو الراجح في شدة البرهان
 بالاشتراك انه هو المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة ومن ادعى وحدته فخلطه بالبيان وان كان الزام لان معاني الوجود تصير متعددة قد يطلق على
 المصدري وقد يطلق على هذا القول فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان اتفاق الوجود يدل على معان كثيرة فلا خلاف فيه وهذا لا يورث له حقيقة
 المكن وان كان في الواجب هو المنتزع عنه والمنتزع واما الثاني فليس يتحقق فيه فان في ذاته تعالى نشأ من الوجود ومصادق الكل نفس ذات
 حيثية تليها في وجوده فيكون ان كان متحقا في المكن اللان حيثية التي هي عبارة عن مصادق الكل في المكن ليس مصادق
 الكل كما عرفت فلا فرق بين الواجب والممكن بل هو في الواجب ليس بل في كل من الواجب والممكن بل هو في الواجب والممكن

وجود واجب الوجودية بمعنى مصادق بحكم منشأ التفرع في كل من الواجب والممكن نفس الذات والفرق ان الذات الممكن جميعه زوالت للواجب ليست
بجوده بل على التحقيق فاعلم ان منشأه في الواجب والممكن ان الذات وحده الوجود والالان باب الوجودية في الممكن ليس في نفسه في الذات
نفس ذاته واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجوه اولها هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث جهة الوجود
المصدري وهو انما هو ان عليه تعالى عارضان له في الممكن وجودان الثالثه وثالثه فاعلم ان منشأه في الواجب المصدري المطلق هو عينه المصدق الاول لان منشأ
الوجودية في الثاني وثالثه عارضان كما عارضين له تعالى لكن ليس معجوبه باعتبارها ان قلت لا معنى لقيام المبدأ مع عدم صدق اشتق
تلك لا يكون قيام جهة الوجودية تعالى منها صدق الوجود عليه تعالى يقال مني اشتق ليس على بسيطه معناه ما يترب عليه كما لا بد لك ان تشتق على
غيره في الاول المشتق الذي يترب الا على صدق عليه فكذلك اشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالا سواد فان ترتب الا على صدق عليه الا سوادا
هو بقيام السواد في الثاني لا يكون كالكيل ترتب الا على صدق عليه فبقيام مبدأ الاشتقاق كالموجود باعتبار ان الواجب في ترتيب الآثار
على نفس ذاته لا قيام معنى به فيكون مناط صدق الوجود ونفس ذاته لا قيام الوجود المصدري بوجهه وبما لو كشف لك ان الممكن ليس هو كالمعنى
كثير من المتأخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب اعلم ان المشتق الذي في قول ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهو عين الواجب تعالى في
بشرطه كيف ولو كان كالكيل كان محل معنى المصدري عليه مواطاة معنى الا ان العلى للمبدأ ان يصدق على فرد مواطاة من ان الوجود المصدري
فرد سوى جهة فكيف يصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق المصدري ضرورة ان فرد الوجود المصدري لا اعتباري لا يصلح ان يكون عينا
مقتضية من الصفات فضلا عن الواجب تعالى المصدق فكذلك على الكبير وكيف يقال ان الواجب تعالى فردا لا وجود له في الخارج لصلوا وقال الحق الذي
انه لا وجود له من الوجود المطلق من العقول ان الثانيه كون الواجب فردا منه لان الشيء والممكن مع كونهما من العقول ان الثانيه صدق ان على الوجود
الخارجية ليس منشأه لان الشيء والممكن من المفردات المشتقة فيكون ان تجميع الوجودات الخارجية تاو بالعرض فيصدق عليها بملاف الوجود والمحت
ان الوجود المطلق على معنيين الاول معنى المصدري والثاني منشأه في الاول لا يمكن ان يكون هينا الشيء من الصفات اصل والثاني عين الواجب
نقطه على رأي المشايخ وعين الممكن ايضا على التحقيق فذهب كالمكان ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري ايضا وهو في جهة
فرد من قال ان ذاته تعالى فرد الوجود المطلق هذا المعنى لا جهة وقد صرح الحق الذي في حاشية اليد به على شرح التجويد ان فرد الوجود المصدري
الذات التي تكون منشأه في الخارج المصادري منشأه في الوجود المصدري منشأه في قولهم فللذات ثناء وذلك في خروج المناقشة عن قانون المسأله
وتبعا للمنع كماله لان القول بثبوت الفرد للوجود غير جهة معينة عارضان في الممكن وعين في الواجب سند المنع تسادى وجودي الواجب والممكن وفرد
عين في واحد عارض في الآخر هو على السند اخص منه من المنع الحقيقي بدون هذا السند يجوز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فردا
المصدري وجهة فلا يكون وجود الواجب سائر الوجود الممكن لعدم وجوده في الواجب فيحقق المنع بدون السند والحاصل ان يجوز ان يكون وجود الواجب
لا يصدق عليه الوجود المصدري مواطاة ولم يكن بوجهه من قبل هو عين الواجب بجمانه ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار ان منشأه في الممكن فما
بالوجودية فيه فرد من الوجود المطلق غير جهة فالتساوي بين الوجودين قوله فانه في وجود الواجب اه حاصلا ان الوجود مقول التشكيك على افراد ذات
في وجود الواجب اولها قدمه باتو بخلاف وجود الممكنات في المقارنات كما يكون عننا لما تحته فيكون الوجود عننا لا افراده فيكون له انفراد

من سواد آخر او ضعف وانقص ثم قال المصنف ان الاشياء التي يصدر عليها وجودها موجودة مختلفة بالحقيقة وليس بشئ لأن التشكيك للوجود بانها
هو بالقياس الى صدق على الوجودات متشاققا دون الوجودات موافاة اعلم ان التشكيك انما يكون في الكلي بالقياس الى ما يصدر عليه موافاة
الاشفاقا والوجود لا يصدر عليه موافاة الا على حصة التي هو بالنسبة اليها النوع حقيقي ثم انصاف الموجودات بالوجود مختلف بالتقدم والتأخر
وغيرهما من انما التشكيك وهذا لا يستلزم كون الوجود مشككا بالقياس الى افرادة اعني المخصص ولا كونه مشككا بالنسبة الى المليات المعروضة
بل انما يستلزم ان يكون المخصص اشتقاقا عن الوجود مشككا بالقياس الى افرادة اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي لما قلنا الوجود مشككا بمعنى كون
المليات مختلفة في الانصاف بافراة احتقيقية عن المخصص بالتقدم والتأخر ونحوها لا ينافي كون الوجود ذاتيا مخصصا بالحقبة الحقيقية ولا يجب
كون الوجود مشككا بالقياس الى معروضاته التي كل عليها اشتقاقا لالحقول بالتشكيك انما هو الوجود بالقياس الى افرادها
مقتضى المحقق الدواني وغيره من المحققين فتشكيكه لا ينافي ان يكون ذاتيا لا افرادة التي هي حصة كما مر قوله فلم لا يجوز ان يحصل
انتم لا يجوز ان يكون الوجود مشترك عارضا لا افرادة التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متخالفة بالحقيقة متشاككة في هذا العارض وفيما
قد عرفت انه لا يجوز ان يكون هذا المعنى مشترك عارضا لا افرادة التي هي معروضاته وقد ثبت فيما سبق ان ليس له افراد سوى المخصص المتفق
بالحقيقة فلا يصدر موافاة الا على حصة وقد مر انه لا عليه فتذكر قوله فيقول آه يعني انه ان من الوجوب التلقا باقتضاء الذات للوجود فيكون
يقال الوجود الخاص الواجب الذي هو نفس ايجابية يقضي بنباته عارضا الذي هو الوجود المطلق وادور عليه بالاشارة اليه بقوله لا يقال الوجوب اقتضاء
الذات الوجود الذي به المجموعية وهو الوجود الخاص للوجود المطلق فيه انما هو بعض الاكابر ان اقتضاء الذات للوجود الذي به الوجودية غير
والا يلزم تقدم الذات على ما به الوجودية والحق ان موجودية تعالى بنفس ذاته الذي هو متشاككة لا يعبه ومصادق لم يفسد اقتضاءه وانما لا
ان يرد باقتضاء الذات الوجود وكونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا لا يجوز قائم بذاته ارادوا به سلب قيامه بالغير لا انقل الواجب بالقياس الى
المطلق للوجود الخاص وفيما ليس من احوال الواجبية اقتضاء الوجود والمطلق انما مناطه موجودية بنفسه لا باقتضاء اصله والا لآى وان لم يكن الوجود
مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الكمالات ما يقتضي الوجود الخاص من متبعية به صواب الوجود
واجبا بالذات وفيه نظرنا ههنا ولا خلاف ان معنى لا اقتضاء الخاص وعدم اقتضاء العام الذاتي والوجود والمطلق ذاتي للوجود الخاص وانما انما
فان الزمان لا يقتضي الوجود الخاص انما لا من الكمالات الممكن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذلك يجوز ان يكون موجودا اصلا
نعم يتبع عليه عدم الخاص عن عدم حصول الوجود له ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص لا ليس يقتضيه الا هو ثم انما انما بل انما يتبع
العدم الخاص وهو اعم من ان يكون بالوجود الخاص او بالعدم المطلق فان قلت قول الشارح الوجود الخاص الذي هو به متبعية بعينه
هو الوجود المطلق غير صحيح لان العلم مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار التصويبية فيجب تقدم العام على الخاص وجب ان
اقتضاء الخاص العام كما ذكره الشارح من اقتضاء الوجود الخاص الذي هو عينه وجب الوجود المطلق يلزم تأخره عنه اي يلزم على انما
العام عن الخاص ضرورة تقدم مقتضى الخاص على مقتضى الخاص فقلت يمكن التعاكس بين الشائين في التقدم والتأخر باعتبارين يمكن
ان يكون احد الشائين مقدما على الآخر باعتبار الآخر مقدما عليه باعتبار آخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يتقدم به الخاص من حيث

التفصيلية مقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجوده العام اليه مقدم على العام ضرورة ان الاجزاء التحليلية لكونها استمرارية متاخرة
عن الكل وبالنسبة العام مقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار التقييم والخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال وادور عليه بان اعتبار
الاعتبارين يرجع الى كثرة الحثية العقلية لان ذات العام مقدم على ذات الخاص من دون حثية تفيدية ولك ذات المقضي متاخرة عن
ذات المقضي من دون اعتبار حثية تفيدية واعتبار الحثية العقلية لا يرض الا بالادفان كثر العلل لا يصح اجتماع التقضين والتضمين
والمتضامين فاقبل مع ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس مقدا على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود
المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قبل ما قلتم من امكان التناكس ليس بصحيح بهذا لان الوجود الخاص ذات الوجود
والواجب متقدم على جميع الاشياء فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لانتاج ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض
الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصرف بها لان العموم والخصوص من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء
في الذهن والخاص بهذا المفهوم الذي يعبر به عن ذات الواجب ويجعل عنفانا المفهوم واجب الوجود ولا ذات الواجب يعني مصادق ذلك
المفهوم المقضي هو الذات دون المفهوم والعنوان وفيه نظرا لاسلما ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي
من شأنه عرض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شأنه ان يعرض لصورته العقلية لخصوص فلا يصح القول بالتناكس كتحقيق
ان الواجب هو الوجود المتكامل تحت القائم بذاته المعري عن القيود والحثيات يعني ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات
والنسب بل هو نفس وجوده الذي بالوجودية وهو عين ذاتة فليس بهنا حثية لازمة فليس بهنا حثية ووجود حتى يتصور بهنا كسبفية
هو الواجب الذاتي وهو بذاته نشأ استلزامه في الوجود والوجود بمصادق لهما وليست حثية الوجود ولا حثية الواجب بخايرة قلنا
تعالى فوجبه الحقيقي حينئذ كما ان وجوده الحقيقي لك والحاصل ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل
نفس ذاتة فليس بهنا حثية ووجود حتى يتصور بهنا نسبة وكيفية هو الواجب واما ما هو من الاضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات
والوجود المطلق الذي هو غيره بحسب المفهوم دون المصادق وهذا الوجود ليس مناطا للواجبية كتحقيق ما قال بعض الاكابر من ان الواجب
جوهة للقضية بل ملاحظة التبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي به عن نفس الذات التي هي وجودية موجودة بنفسه
فكما يضطر في الحكاية للضرورة العقلية الى جعل الوجود محمولا لك يضطر الى جعل الواجب جوهة للعقد فان اريد بالواجب جوهة القضية فهو لا
الامعارة مفهوم الوجود والمجمل محمول في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصادق وان اريد الواجب الذي هو في المصادق فهو
نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدر في المتعلق متعلقا لا فهو تلك الجهة المحيطة بالمستقل وهذا لا يستلزم زيادة الوجود
في المصادق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الواجب من لوازم الماهيات لاس من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية
عن نفس الماهية كما هو الحق فليس الوجود عارضا للمهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم انما من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة
عن امر لا يد على المهية عارض لما في نفس الامر فهو من لوازم الماهية قطعاً باقيل اللوازم ليست معلولة للماهيات او يقال انها معلولة لها وكونها
حالة للعوارض لا يستلزم تقدم وجودها على وجود الوجود ومن اللوازم على تقدير كونها صفة لازمة عارضة للمهية ليس من قبيل المسامحة كما ظن

لكن الحكم على الاول الواجب الوجود الذي لا مزية له في الوجود بالمرتب ما به شيء هو به لا الحقيقة الكلية المعروفة من الوجود كما يتصور
 المتعارف يشبه بالحيث ان يكون الوجود حقيقة تباين حقيقة الواجب انما كان على صفة وتلك الصفة هي تامة الوجود وليس كذلك الوجود ووجود
 يتخصص بالتاكيد بل هو اسم لا يعبر عنه بتلك الوجود والحاصل ان الوجود نفس ذاته الحق وليس امرًا لها عليها عارضا لها وهذا هو المعنى بقوله
 مهية آتية قوله قلت انه حاصل ان المراد بالاقضاء في تفسير الواجب الاقضاء التام بان لا يحتاج في ذلك الاقضاء الى شيء فان ذلك
 يقتضي كونه قائما بوجوب ذاته واقضاء وجودات الممكن لعارضها اقضاء ناقص متفرع على غير ما يعني ان وجودات الممكنات لا احتياجا الى
 معروضاتها الى علمه معروضاتها ليست متضمنة لعارضها الذي هو الوجود واقضاء تاما بل في اقضاءها ما مثل الغير فلا يكون قائمة بذاتها
 ووجودها بانفسها فلا تكون واجبة ولك ان تقول في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت وجودات الممكن ان كان محصيا
 فلا عرض للمطلق والعروض محصية يعني ان الوجودات الخاصة للممكنات ان كانت عبارة عن محص للوجود والمطلق فلا معنى للاقضاء
 لعروض الوجود والمطلق اذ لا يتصور عرضها لما لا في ضمن المحصية فيكون عرض المطلق عبارة عن عرض المحصية فاقضاء الوجود الخاص
 الذي هو محصية الوجود والمطلق عرض الوجود والمطلق يرجع الى اقضاء المحصية لما فيكون محصية الوجود متضمنة لمحصية الوجود فلو كانت
 لا يقتضي ان كان واحدا يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم تحقق محص غير متناهية في موجود واحد لا اقتضاء كل محصية عرض
 محصية اخرى لما يلزم ان يكون المحصية موجودة في الخارج اذ لا معنى للموجود الخارجي الا بالصحة المتعارف الوجود الخارجي عنه وان كانت الوجود
 الخاصة افراد الوجود والمطلق والوجود والمطلق عارض لما كانت هذه الافراد موجودة في الخارج فان معروض الوجود موجود بالضرورة وانما
 ان وجودات الممكن اما ان تكون محصيا فاقضاء المطلق ليس الا اقضاء المحصية المحصية فيلزم الدور والتمس وان كانت افراد غير المحصية
 كانت موجودة في الخارج فان مفهوم الوجود على هذا يكون عارضا لافراد مفهوم الوجود الخارجي الوجود يكون لك فيلزم كون تلك الافراد موجودة
 في الخارج مع ان افراد الوجود المصدري ليست موجودة في الخارج وفيه نظر لان من يقول بكون الوجودات الخاصة افراد الوجود والمحصية
 يلزم كونها موجودة خارجية فلا خلاف في موجوديتها عنده اصلا ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بوجه آخر وقال مع ان المراد بالاقضاء
 هنا اي في تعريف الواجب اقضاء الذات من حيث هي واقضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس لك لانها تقتضي عرض الوجود
 المطلق للوجودات انما تستلزم من حيث انها افراد والحاصل ان اقضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود
 المطلق واذا كان الاقضاء في مرتبة الفروية فلم يحقق الاقضاء في مرتبة المزية فلم يكن واجبة ولم يحقق الاقضاء المعبر في الواجب ولا يخفى ان هذا
 بعيد ما ذكر سابقا فتقوله مع ان آية غير ملائم لان اقضاء الافراد خاصة متفرعة على وجود اقضاء الواجب اقضاء تام وليس حوا على جهة ثم لا يخفى
 ان هذا السؤال اي السؤال المصدر بقوله فان قلت انه معنى على ظاهره التفسير وهو كون الواجب عبارة عما يكون ذاته متضمنة للوجود تاما اذا كان
 المراد من اقضاء الذات كونها موجودة لا يرد ذلك اسوال او تلك الوجودات يقتضي كونها موجودة الا كونها موجودة لانها كانت قائمة للممكنات
 ثم نحن موجهة بنفسها او ان مقتضى كونها موجودة قال العلامة القوشجي بان معاملة القول بان الوجود والخاص الذي هو عين ذات باري تعالى
 يقتضي الوجود والمطلق بمعنى انه يقتضي كونها موجودة بالوجود المطلق يستلزم ان يكون الوجود موجودا بالوجود في ذاته واما

بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفاً بطلق البياض
 في ضمنه قطعاً لان ذات البارئ على هذا التقدير يكون متصفاً بالوجود المطلق شيئاً قاطعاً ولا كالاتصاف بالوجود الخاص بل للاتصاف هناك اذ
 عينه فان كجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجوده وخصه هو وجوده بالوجود المطلق
 فلا يلزم كونه موجوداً بالوجود عين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً بالوجود المطلق ولا محذور فيه فلتخرج كون الواجب ذاتية وجوده وديار
 للميتة فالتام ان تلك الميتة ذات وجود خاص مرجع ليدوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارئ تعالى عين الوجود وهو ان يكون
 البارئ تعالى في اعلى مراتب الوجودية وفيه ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس فرد الوجود المطلق وهو ذات تشخصه بنفسها
 مصداق الوجود بنفسه فانه موجودية بنفس الذات فلا يلزم التعدد في الوجودية اصلاً نعم الوجود المطلق ينتج عن نفس ذاته ولا يلزم منه كونه
 موجوباً له ولذا قال الحق الدعائي في الحاشية القديمة ان ذات الواجب موجوب ذاته بمعنى ان حقيقة التشخصه بذاته بحيث لا يمكن العقل
 تحميلي شي وجوده بل هو موجوب واجب باعتبار وجوده واجب باعتبار آخره بخلاف غيره من المراتب كما لا يمكن تحميلة ايضا في حوتية تشخصه فهو موجوب
 بذاته تشخصه بذاته فليس هناك لاهوتية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب قوله بل يصح اه يني ان
 الطبيعية النوعية لا يجوز ان يكون لوازمها مختلفة بل يصح على كل فرد منها يصح على الآخر وادور عليه باننا لا نسلم انه يصح على كل فرد من الطبيعية النوعية
 يصح على الفرد الآخر كيف والفرق والالتزام مثلاً يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه الحاشي بقوله لا يصح على فردا نظر الى الطبيعة
 بل يصح على الآخر بانظر الى ما يني ان الطبيعية كل فردا ياتي عن الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعته اذ لو كانت الطبيعية آتية بل
 على فرد منها وان كان خصوصية الفردية آتية وادور عليه باننا ان اريدنا ان يصح على كل فردا يصح على الطبيعية بمعنى ان طبيعته كل فردا بهيئة الا
 عنه فمسلم فانه لو اثبت الطبيعة عن الحكم بنفسه لما يصح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فردا نظر الى الشخصية فالطبيعة وان لم تكن
 مانعة عنها لكن يجوز منع الشخصية عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلاً لا ياتي عن تشخص المعين تشخصه بذاته مثلاً وان كان كل فردا لا ياتي عنه نظر
 الى تلك الطبيعة ومع ذلك ياباه نظر الى شخصيته عدمه الا بانظر الى الطبيعة لا يني شيئاً فان وجود الواجب مثلاً يصح عليه نظر الى الطبيعة
 الوجود وان يكون زائداً بمعنى ان طبيعته لا ياتي عن الزيادة والالام كين زائداً في الكمات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بل يجوز ان يكون نظراً
 الى ذلك الاعتبار الزيادة متمنعة والعينية واجبة وان اريد ان كل فرد من الطبيعة نظر الى فردية يجوز عليه تلك الاحكام ثم يجوز انظر الى
 نفس الطبيعة لا يني شيئاً فان ما جاز الحكم على نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فردا في ضمن بعض الافراد الاخرى سوى الفرد
 الذي نحن في اثبات جواز الحكم عليه فهذا الوجه الرابع من حيث انه لازم وان كان لا يضره الا لا يرد لكن غير الوجه الاول والثاني فان هذه
 المقدمة مأخوذة فيما لا على سبيل الالتزام كما نبه عليه الحاشي والمراد بالصحة الاسكان العام فالصحيح بالنظر الى الطبيعة اعم مطلقاً مما يلزم بالنظر الىها
 ضرورة ان كلما يلزم الفرد بالنظر الى الطبيعة فهو صحيح بالنظر الىها وليس كلما يصح لفردا بالنظر الى الطبيعة يصح ان يقال انه لازم لها بانها بحسب الجليل
 من النظر والافعالين فيحكم بما قال بل ينبغي ان نساكس بحسب المصداق والخصوص باعتبارين يعني ان ينبغي اعمواً وخصوصاً من وجب ان يصح
 من حيث هو صحيح لازم يعني ان مفهوم صحيح من حيث هو صحيح من اللوازم وهذا هو مادة الاجتماع ونفترق الصحيح من اللوازم في المرض المعاني

في الاثر والوجود الذي هو حقيقة في الخارج لا ينفك عن الحقيقة التي هي في ذاته
الاشياء فانها تختلف ثم انما هو ان ما ذكره من اشياء في تفسير الوجودين الحقيقيين لا يصح بل هو في الحقيقة التي هي في
الاثر هو مصدر الآثار الذي هي حقيقتها تقرر الذات في المكملات وعليةتها من حيث استنادها الى الجاهل وفي الواجب تعالى النفس في ذلك
الحقيقة هو الوجود الحقيقي ولا يرتب عليه تلك الآثار هو الوجود الذي هو التحقيق وهي حقيقتها معلية ذات الصلة بالذاتية من جهة استنادها
الى الجاهل والماهية المصدرى فانه يتلقى تابع لاشروع المنتزع واعتبارا للمعتبر وليس هو مصدر الآثار والاصل ان ما ذكره في تفسير الوجود
سواء كان خارجيا او فنيا وليس تفسير المسمى المصدرى اذا الكلام في الوجود الذي هو مصدر الآثار وليس مصداقا له معنى مصدرا بل مصدر
الآثار وانما هو الوجود الحقيقي وهي الماهية التي هي منشأ الاشروع ومصدق العمل وهي حقيقتها تقرر الذات وعليةتها من حيث استنادها الى الجاهل
ولا ينبغي ان يعرف على كون الوجود الحقيقي عبارة عن حقيقتها الاستناد الى الجاهل وقد عرفت ما فيه فتذكر وعلى كل تقدير سواء كان التعريف
للوجود الحقيقي او المصدرى لما مره اثان اريد بالآثار الاحكام الماخوذة في تعريف الوجود الخارجي والآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في
تعريف الوجود الخارجي لان تعريف الوجود الخارجي يكون مع موقوف على العلم بالانكسار والآثار الخارجية الموجودة وهو موقوف على العلم بالوجود
الخارجي فيوقف تعريف الوجود الخارجي على العلم بوجوده وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة فيصدق تعريفه على الوجود الذي فانه مصدر
الآثار في الجملة اما عدم ورود الابرار على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية تتوقف معرفتها على الوجود والمصدرى الخارجي لكونها مرتبة عليه
في باوى الوسط الا على الوجود الحقيقي فخاية الزم توقف تعريف الوجود الحقيقي على الوجود المصدرى والاقتباس فيه اذا الموقوف الوجود الحقيقي
والوقوف عليه الوجود بالمعنى المصدرى وما ورد عليه ان الحشى قد صرح فيما سبق بان الوجود الحقيقي عبارة عن ذات الواجب بزمانه وهو وحده
شخصي فلا معنى للانقسام الى الخارجي والذهني الا ان يقال ان الكلام ينطبق على ماهو المشهور من كون الوجود دائما على الميتة قائما بها او لقال في
الحقيقة من حيث انه مصداق الموجودية الخارجية وجود خارجي ومن حيث انه مصداق الموجودية الذاتية وجود ذهني فتأمل وما على التعديل في
فلان تعريف الوجود المصدرى لكونه بسيما تعريف لفظي وقد يجب بوجوده اخرى منها ان الآثار الخارجية بما ترتب على الميتة في الخارج بمعنى
ان استنباطها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور واورد عليه انه لا معنى للاستتباع للترتيب شيء على الشيء باعتبار
الوجود الخارجي وبان الوجود والذهني لا يميز ترتيب عليهما الآثار في خارج الذهن كالعلة الغائية فانها موجودة في الذهن ومنها ان معنى ترتيب الآثار
عليه كونه قاعلا للموجود والذهني لا يكون قاعلا واورد عليه بان عدم كون الموجود والذهني قاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرح بان
الغاية بحسب وجود الوجود والذهني علة فاعلية الفاعل والجواب ان المراد بالفاعل ما يكون مصداقا لاثري موجود خارج الذهن فلا نقض في
الغاية واليه قولهم العلة الغائية فاعلة لفاعلية الفاعل من قبيل التسامع فان الفاعل ربما يطلق على المعد والشروط مسماحة كما يقال في الطبيعة
انها فاعلة للآثار انتصرها انها ليست فاعلة وقد مر اعلم الطوسي وغيره ان اطلاق الفاعل على غيره تعافى ليس على سبيل الحقيقة
بل غير تمام من قبيل الشزط والروابط مع ان كلامهم مشتمون باطلا في الفاعل على العقول العالية ومنها ان المراد من الاحكام الارضية
الانضمامية فما حصل تعريف الوجود الخارجي ان ما ترتب عليه الاضافات الانضمامية وبالجملة عن الآثار بان يكون علة فاعلية لها

خارجي ولا يكون له وجود ذاتي فلا يرد في الصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا لشيء داورا عليه بل على ما
 يكون المتغير في الوجود الخارجي بالترتيب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلا للاثار الخارجية ان لم يكن فاعلا للاثار الخارجية
 ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منفصلة وهو في حيز الشئ وما ينبغي ان يعلم ان عروض الوجود الذاتي للميتة من حيث هي هي والعروض
 الذاتية كالكلية والجزئية والذاتية والغيرية وغيره من العقولات الثانية مرتبة على الميتة من حيث انهم مع الحواضر الذاتية من حيث
 انها معروضة للحواضر الذاتية المجموع للمركب من المعروض والعارض والميتة لا يكون مصداقاً للاثار الا بالاعتبار الثاني والكلام في الاعتبار
 الاول واستدل على عدم كون الميتة من حيث الحواضر الذاتية معروضا للوجود الذاتي بقوله كيف موجودا هي وجودا للميتة بهذه الحقيقة
 اي بميتة الاكتناف بالعروض الذاتية وجودا خارجي فان وجودها من قبل وجود الشئ اذ يكون الوجود متصفا بها بالصفات المذكورة
 بها الصفات انضمامي بخلاف وجودها بالحيثية الاولى فانها بتلك الحقيقة موجودة وزمنية والذين ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها
 ولما كان الوجود في الخارج قائمته الماخوذة مع هذه الحقيقة اليه تكون موجودة في الخارج لان الصفات الانضمامي ميتة وجود
 الحاشيتين في الخارج والذاتية على المتضمن ان ما ذكره الحاشي بنى على جواز كون وجود الشئ باعتبارها بخصوصية وجودها في نفسه بحسب
 الطبيعة السليمة وسينكشف جليتها لالحال فيما سياتي من المقال ان شاء الله تعالى مثال ما ورد في هذا المقام بان الحاشي قد ذهب الى ان المعجز
 الذي هي الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذات وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي هي لا يكون الوجود معارضا للاحتمال
 ايضا فلا معنى لعروض الوجود الذاتي للميتة من حيث هي هي وواجب بان الوجود الذاتي هو الامر الحاصل في الذات مع قطع النظر عن القيام
 بالذات فالحصل معنى عارض لذي الذات وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الذات مع قطع النظر عن الشخص الذاتي والقيام بالذات
 وبالمجمل ان الامر القائم بالذات الاعتبار لان اعتبارا كونه قائما وتخصا به وهو بهذا الاعتبار موجودا خارجي يترتب عليه لاثار الخارجية واعتبارا كونه
 موجودا في الذات بوجوه الطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذات وهو الوجود الذاتي فالوجود الذاتي عارض للطبيعة من حيث هي هي لان الحاشي
 الذاتية يترتب عليه لان تكون ماخوذة في جانب العروض قوله فاما عبارة اخرى اذا ثبت ان الاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثارا -
 فحققتها بها وبها ضروري وجودا آخر لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجه ليس به بديل لما وقع فيه نتائج العقل لا تحقق من القول بان تحرر
 محل النزاع عسيرة لا عريضة ولعل وجبا الاشكال على هذا القائل انه لا يرى فاعلا له الميتة منطبقا على الخلاف الاول واوله الثاني منطبقا على الخلاف
 الثاني وذلك لان اوله المثبت للوجود الذاتي لا تثبت الوجودا غير الوجود الخارجي لانها تدل على وجود صور الاشياء في الذهن واوله
 الثاني انما تنفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول نفسها يعني حصول الموجودات الخارجية او وجبا الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذاتي
 الذي وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشئ في الذهن اي قيامه به فزعم انه يحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس لانه الاوصاف
 الذاتية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكر في تحرير محل النزاع اثباتا للوجود الذاتي المتنازع عن الوجود الخارجي حتى يتبين محل النزاع ولم يتبين ان
 الوجود الذاتي عبارة عن وجود الشئ بحيث لا يترتب عليه لاثار الخارجية والوجود الذاتي بهذا المعنى لا يحقق في الاوصاف الخارجية القائمة
 بالنفس فان وجوده اصيل واعلم ان قال شارح الصانف تحرير محل النزاع عسيرة لان نزاعهم ان كان في حصول الشئ الخارجي بعينه الذي

فذلك حال لا ينبغي ان يذهب اليه احد وان كان في حصول صورة ذلك انكار لا مضرورة في اذكار امر يجده من نفسه لم يحصل شيء فذهب من الاشياء
والاشياء العينية بحال عاقل وان كان في ذلك في حصول صورة مطابقة للمعلوم فذهب وجها ويجوز ان يقع فيه الشك لعاقل لكن الاختلاف ان كل احد يتصور
الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج كانت هي باعيانها وقيدها الى اصل في الذهن لو كان فطرية الاشياء واما ما كان في
الاشياء لم يحصل الاشياء بانفسها في الذهن فذهب بداهته باطل فليس مما لا يقبل النزاع وان كان الحاصل اشياء الاشياء واما ما كان في
للقول بان كل احد يعلم يقينا انه الحق ان ثبت في الذهن من الوجود ضروري للاختصاص الى موثقة البيان فخلاص من موثقة البرهان فانما اذا خارج
وهذا انما هو صورة الاشياء في الذهن في اذكارها والنكر كما يرتضي عقله ونعم قال الاوستا فالعلم المتبقي قد بعد ادعى بداهته في الذهن من الوجود
واما ما كان في الذهن فذهب اليه في نفسه فذهب في الاشياء والاختلاف لما من الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والقيمية
وسائر النسب والاضافات فذهب بالعلم بالاشياء في حركات الارادية فانهم يكادون يتصورون لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانا
يعقلون وانما فلا يرون ان المحض في الاخطار بالبال امتلا انهم يقابل هذا الاصول صورة المحض في الذهن فذهب الى العلم على الوجود
الذي كثيرا منها قوله الاول انما تصور في الذهن في الخارج يعني المعلوم الثاني وحكم عليه احكاما ايجابية صادقة وثبت في
الشيء في ثبوت المثبت والذات ليس للمعلوم ثبت في الاعيان فذهب في الاذهان ولما كان هذا الدليل بحسب بادى الراي مخصوصا بالمعلوم في
قال في ثبوت انما تصور في الذهن في الخارج ونحوه على احكام ثبوتية صادقة لاس حيث انه موجود خارجي كوازم الميتة اذا دخل فيها مخصوص في
الخارج فيصدق به الاحكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضا فلا بد ان يكون له نحو اخر من الوجود واللازم من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء
التصور واما حكم ان الامر ليس كذلك فلا يرون ان اللازم من هذا الدليل انها ثبوت الوجود والذات في العلم بالاشياء والذات في العلم بالاشياء
انما كان تصور بعض الاشياء يحصل صورته في الذهن كما ان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم الثبوت في نحو العلم بالاشياء الغائبة عن العلم بالاشياء
به الضرورة ولا قبل مقصود المورد عدم كفاية ما هو المذكور في المتن لاثبات المدعى لعدم كفايته مع ضم التهمة والمقابلة لكان الايراد بحاله
واينبغي عليه ما قد افاد بعض المكابرة انه لم يثبت من الدليل ان تصور الاشياء المعدوم يحصل الصورة وانما لازم منه وجوده في نحو آخر غير هذا
المعلوم واما ان تصور اذكارها بهذا نحو فلا يرون باليستنباط من هذا الوجه الذي ذكره المصنف وجه آخر لاثبات الوجود والذات في وهو انما نقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم شيء من تعلق بين العاقل والمعتقل والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض بحال بالضرورة فلا بد من القول
من ثبوت ما ليس للامور التي تعلق بها ثبوت في الخارج فذهب في الذهن ههنا كلام من وجه الاول ان المراد بحسب استعدادها تقتضيه
صورا واعراضا معنية فبين تلك الصور والمواد من حيث انها مستعدة لتعلق مع ان الصور معدومة ومعين الاستعداد لا يتناع اجتماع
المستعد الاستعداد واجب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدوم المحض لالغاء التعلق بين الوجود والمعدوم المحض وذلك
لان التعلق بين العاقل والمعدوم المحض يقتضي انكشافه وتمييزه عايدا ولا تميز للمعدوم المحض فتأمل الثاني انه لا يلزم ما ذكره تحقق المحقق
في الاذهان السابقة لم لا يجوز ان يتحقق في الاذهان العاليتين والاعراض العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان للمعلوم لبيان يكون تمثيله ونحو
وجوده في العلم بها فذهب في ان تعلق اضافته علمه اليه بل لا بد لذلك من ان يتحقق في ذهنه والعقل بانما علمون

بالصور القائمة بالاذن ان الماهية او المتصورات العقلية مستقلة عن الذات او المتغيرات العقلية مثل شريك الباري وخرجه متميزة عن العقل
 ان لا وجود لها واما ما هو متعلق بالذات او المتغيرات العقلية فليس كذلك بل هو متعلق بالذات او المتغيرات العقلية مثل شريك الباري وخرجه متميزة عن العقل
 اما من الوجهة الثانية فانه لا خلاف ان الماهية او المتصورات العقلية مستقلة عن الذات او المتغيرات العقلية مثل شريك الباري وخرجه متميزة عن العقل
 عليها بالا احتمال الرابع ان الحكم على الجزئي المصادق بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل ان لا يكون له وجود في الخارج فهو في الوجود في الخارج
 الجزئي في الخارج وصورته الذهنية هي نفس الماهية او المتصورات العقلية مثل شريك الباري وخرجه متميزة عن العقل
 من نوع لا ينفك في صحة الحكم الايجابي المصادق على شخص آخر واجاب عنه المصدر المعاصر لمحقق الدواني بالكلية ان ما تقدم يقول ان الحكم على الجزئي
 الخارجي بعد انعدامه انما يحكم على نفس الجزئي في الخارج فذلك بطلان المعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم اننا نحكم على الصورة الذهنية بوجه
 الذي الحكم بعد انعدمه عن ذلك فخرج وجوده واذ ليس فليس وان اردتم اننا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى
 اليه حال وجوده فنسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان شيى الوجود والذهني قائمون صيركا بوجود
 الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجودها او حال عدمها وحاصل الشبهة انه لو ثبت شيى واحد وجوده وان ذهني وخارجي كما هو ذنبهم كانت
 الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالبعد وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه وقبل وجوده فان المحذور والمذكور وهو اتحاد
 الصورة والعين بالبعد ويجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والجناب الذي ذكره عن شبهتنا فادفع جريان الدليل
 في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فنقول ان احتمالنا زيدا هو لوجوده في الخارج فلا محالة يكون الموجود في الذهن هو شخص الموجود في الخارج
 على ما هو ذنبهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقص وان دفع جوابه وان ذلك
 عن الذهن كان انعدام الشيى عن الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن وهو يلزم به ان لا يقال ان تحقق الدواني ثم اجاب بان الموهبة الذاتية
 موجودة في الذهن كمنتهى تصور لخصتها هناك فان اردت يكون الصورة والعين واحدا كون الموهبة مع الوجود والذهني والعوارض الذهنية
 واحدا مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم لاقتيادنا بنبينا بالوجودين والعوارض فان اردت يكون الموهبة مع قطع النظر عن تلك
 العوارض الذهنية متحدة مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الآخر
 الآخر وان اردت ان الموهبة مع قطع النظر عن الوجودين ولواحقا واحدا بالبعد وهو كذلك فان الموهبة المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين
 فالعروض واحد ولو اختلفت واورد عليه بانه يمنع ان يكون شخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالبعد وان
 قطع النظر عن العوارض واللواحق وفيه انهم قائمون بمحصل الموهبة الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود والذهني لو تم لدل على
 حصول الموهبة الشخصية بما هي لك في الذهن وغاية التفصيص فكل صاحب الاسفار ان شخص الذهني هو غير شخص الخارجي بالموهبة والعدم
 الا ان الصورة الذهنية هي امرأة لما حظ الموهبة الخارجية فالاصل بالذات من زيد مثلا في الذهن وان كانت الصورة الذهنية الذاتية
 والاتفات والتوحيد من النفس عند حكمها بمحلول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود والذهني لا يستدعي الا ان يكون الحكم عليه صورة
 في الذهن مطابقا له في المفهوم والحسن ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الموهبة والعدم وتبديل في الموهبة والمعنى فالمعلوم ان كان

هو كليا حصلت ما يتوقف في الذهن في نفس صورة ذهنية وان كان امر شخصيا حصلت منه صورة ذهنية
 شخصية كونه مرة للملاحظة تلك الشخص فاذرة والمرئي في الكليات تتحد بالذات متماثلان بالاعتبار في الشخصيات
 بالاعتبار وانت تعلم انه اعترف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل بالحصول اشياءها اشياء احسن ان العقل بان لا يحصل في الذهن
 من الكليات ما هي اتم من الجزئيات اشياءها اشياء احسن على انه من المعلوم بالضرورة ان تصور قيدا وحكما عليه نحو حصولها في العقل
 بالحصول في الذهن هو زيد لا شخصا آخر فليكن الجزئي الخارجي وصورة الذهنية شخصا واحدا وليس كغيره صورة انها شخصان فاما الامر ان يكونا
 من نوع واحد وظاهر ان وجود شخص من نوع الكيفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام اما ان يقال ان الموجود في الخارج
 اشخاص تشبه بانفسها وكل لا يوجد به بل الكلي امر شرعي متخرج عن الاشخاص كما هو مذهب الاسبين الكيفي وجود الكلي الطبيعي في الاعيان
 فلا مجال له لان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذ شخص من حيث هو شخص قيل ان يتعداها وجوده وتكثر صفاته
 تشبهه او اشياء الواحدا لا يتقبل ان يكون له اشتراك بين اشخاص كثيرة وتعمل في التقدير ولا يمكن حصول الشخص الخارجي في الذهن لاسبيل الى
 العقل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الاشياء الاشياء واشياءها اما ان يقال ان الكلي موجود في الخارج بعين جبر
 الاشخاص فاما ان يقال وجود الكلي في الخارج صفة دائمة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانها ويقال وجودها صفة متفرقة منشأ
 اشخاصا بانفسها الماهية او صفة منتزعة اليها لاسبيل الى الثاني اذ انضمام صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال
 فتعين الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقا للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تنسج عن نفسها فاذا لكون حاصله وقدر
 حاصلها لا تنسج فتكون في الذهن مصداقا للوجود العيني فتكون بها هي حاصله في الذهن حاصله في الخارج ههنا والقياس لا يمكن ان
 يكون صفة منتزعة الى الماهية بل هو امر متخرج عن نفس الماهية لا يسا على القول بان الحصول بالذات هي الماهية نفسها هي نفسها مصداقا للشخص واما
 تقديرها فيمكن قيل ان يحصل الماهية التي هي نفسها مصداقا للشخص في الذهن والافا فان تخلع عن نفسها او تشخص شخصين خارجي ودونها
 معا وكلا باحتمال فظهر لاسبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا ان قيل ان الماهية بعرض لها الشخص في الخارج فيحصل بعرض شخص
 عنه في الذهن فتأمل في هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام لا يقال الوجود في الذهن هو وجوده في نفسه وهذا الوجه الذي ذكره لاثبات
 الوجود الذاتي بعيد عما ان هذه الامور وجودا سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجوده في نفسه او وجوده في غيره ولا يدل
 على ان هذه الامور وجودا في نفس في الذهن فلا تثبت الوجود الذاتي بهذا الوجه لا تقبل بهذا الامر باعتبارها ذاتها كان وجودها في نفسها
 باعتبارها اقترانها بالعارض الذهني كان وجودها غيرا فيكون هذه الامور وجوده في باعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون
 الصورة الذهنية مع قطع النظر عن اقترانها بالعارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير جارية في محل وان كان المراد به معنى آخر فلا يأتينا
 كونها موجودة غيرا اذ جميع المعارض موجودة في نفسها ومع ذلك هي موجودة لا غير فتأمل فان قلت يلزم على ذلك التقدير اي على تقدير
 ان يكون لهذه الامور وجودا في نفسها باعتبارها ذاتها وجودا غيرا باعتبارها اقترانها بالعارض الذهنية ان يكون لشي واحد القياس الى الذهن
 الواحد وجودا في نفسه والاخر غير قلت كذا ان يكون لشي واحد القياس الى الذهن الواحد وجودا باعتبارها بين احدهما بخلاف

عندنا وجود خارجي في ترتيب الآثار على اختلافه في نفسه قد يقال هذا ليس بلفظ لا في ما بعده لفظا فظاهرا ولا محسوسا في كلامه فبني على ان يكون
 الشيء وجودا في الذهن وبالجملة انهم يشيرون باللفظ الخارج على شئ في المعنى كما قالوا ان الكيفية الثابتة في الخارج بالنسبة الجزئية تسمى مادة
 والحاصل من هاتين الذهن وجودا في الاعميان ووجودا في الازدان وقد قال الشارح في حاشي شرح المطلب العلم قدوة
 في الذهن بوجوهها كما اذا علمت علما محصيا فان ذلك العلم ذاته حاصل في الذهن وقد توجد له احوال لا يحصل له كما اذا تصورت علما
 ان تعلم ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول من احواله وجوده في علم الوجه الثاني ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود والذهني الى
 الخارجي وهذا التفتيش على ما ذكر من ان الشيء الذهني باعتبارين باعتبار ذاته واعتبار اقترانه بالعارض الذهني فليست قولا ان الكل من حيث
 هو كلي موجود في الذهن مع ان يحصل فيه تشخص بالشخص الذهني وجب ظهور هذا السلك الى الحاصل في الذهن من حيث اقيام بالذهن من تشخص
 الذهني وجزئي ومن حيث ذاته من حيث هي كلي فالكلي هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن العارض الذهني واعلم ان المشهور ان الكل
 من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكلية من العارض التي انما تقرر في الشيء في الذهن فقط وفيه نظر اذ ظاهر ان الانسان الموجود في الذهن
 باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى انه يشترك فيهم لان الانسان الموجود في الذهن حاله حال الانسان الموجود في الخارج
 فكما ان الموجود في الخارج انما تشخص بمتنح حمله على كثيرين فكذلك الموجود في الذهن والحاصل ان الوجود الماعين تشخص واستلزم له سواء كان خارجيا
 او ذهنيا فكما ان الموجود الخارجي لا يمكن ان يكون كليا كالموجود الذهني لا يمكن ان يكون كليا بالذهن وجود الانسان مثلا في الذهن ليس شرط
 في كون الانسان كليا بل هو كلي سواء تصورناه او لا فظاهرا قال بعض المحققين من المتأخرين ان الكلية من لوازم الوجود لان ما هيته
 الانسان من حيث هي هي نتيجتها انقل انها يصدق على كثيرين بدون اشتراط يشي نعم ان كان ثبوت الشيء في الواقع فثبوت
 المثبت لا يستلزم ثبوت الكلية لانسان من حيث هي في الواقع اما في الوجود باسي نحو كان خارجيا او ذهنيا او مستلزما له وليس
 لخصوص احدها دخل فيه نعم الانسان الموجود في الخارج من حيث هو ذلك ليس لكل بل يحتاج العقل في استخراج الكلية عنه الى ان يوجد في الوجود
 وحيث يكون الكلية من العقول الثانية بالمعنى الاعلى فالعقل المميز الانسان مثلا عن الوجود خارجيا كان او ذهنيا لم ينتج عنه الصدق
 على كثيرين ولم يكن عليه وانه ما دام لا يخطئ الوجود فيكم عليه بامتناع حمله على كثيرين وبالجملة لان الانسان الموجود في الخارج ان اعتبر من حيث الوجود
 يكون تشخصا ولا يمكن التصاقه بالكلية وان اعتبر من حيث هو تليس تشخص وتصنف بالكلية وان كان التصاق في حال الوجود لا يشترط الوجود في
 ان يكون الانسان كليا حال الوجود وان كان يكون تشخصا في الوجود وقران بهين كما ان الجسم يمكن له الحصول في كونه متعدد وان لم يكن
 ثبوت له يشترط الوجود فانه بهذا الشرط لا يمكن له الحصول في كونه متعدد اطلاقا ونظر اليه ما ذكر ان العلم موجود خارجي لترتيب الآثار عاين المعلوم
 موجود في احد ما اعتبارا تشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فاما في جداولها يتكفون ذلك كلام ان شاء الله تعالى قوله باحكام آية يعني
 ان الحكم على ما لا يوجد في الخارج باحكام شبيهة ما وثقه والحكم عليه باحكام شبيهة ما وثقه ليست في ثبوتها في الشيء في ثبوتها في الشيء
 لثبوت في الخارج ففي الذهن واعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك اصح على رتبة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في الازدياد
 ولا وقوعه في السلب والثالث التصديق على مذنب الحكم والرابع القضية من حيث انها تستلزم على الرابطين لمعينين فالخارج ان لا يوجد

وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالشبهة لافتراج محمول سلبية المحمول فاعلم ان الملزوم بالحكم المحكوم به فالافتراج ظاهر ان يكون الملزوم به معنى الراجح الحكم لان الاستدلال انما هو بالقضاء بالاجابة فلا ردة التقضية من الحكم النسب باهو العرض وقيد الشئ في كونه لا يخرج السالبة وتحمل المثالي والثالث في الاول لا حاجة الى تقيد الاحكام بالشبهة اذا الملزوم بالاحكام على هذا التقدير المحكومات وتطاولت الى تقيد المحكومات بالشبهة كما اشتراطنا ان طبيعة الالجاب يستدعي وجود الموضوع ولا دخل بخصوصية المحمول في ذلك بل الظاهر ان الملزوم ان يكون له وجود في كنه فيصير متروكة عن الموضوع كيف لا شئ ثبوت المحمول ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سوا كان ظرف الاتصاف ولذا الاول باطل قطعاً اذ في الاتصافات انما جارية مثل الاختصاص ونحوها ولا يلزم ثبوت المحمول في الخارج لزم المقسم والثاني ايضا باطل ضرورة ان اتصاف زيد بالشيء في الخارج لا دخل فيه لوجوده في نفسه من عدمه فلا اولى مشعر اخر من شاعر اساطير بل على الثاني والثالث ايضا لا حاجة الى التقيد بالشبهة لان الحكم بالمعنى الثاني اعني وقوع النسبة او لا وقوعها بالمعنى الثالث اعني التقديرات السلبية يستدعيان تميز الحكم عليه ضرورة ان طبيعة الحكم باهو حكم مع قطع النظر عن خصوص كونه ايجاباً او سلباً يستدعي تصور الحكم عليه تميزاً وعادة والتميز بحسبان يكون له ثبوت في الجملة واذا ليس في الخارج فوفى الذم من فاضح قال بعض الاكابر قد ان كان قصدوا المحشى ان الحكم والتقديرات السلبية يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل فية ان لم يستدعي التقدير والتميز لكون الملازم من الوجود والاذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بصحصول المعلوم ولم يثبت بعد ان كان المقصود ان الحكم والتقديرات السلبية يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه تميزاً فالتقدير قضائية موجبة فيلزم الوجود واذا ليس في الخارج ففي الذم من فاضح ان بنا بالحققة استدلال بالموضوعية فيحكم والتقديرات السلبية منها قائم الاستدلال بالاجاب اللازم لها تطويل السادة فظهر تقيد الشبهة فائدة تجلية قوله فلما اللازم آه حاصل ان قوله بعدم المطلق لا يعلم ولا يخبره قضائية سلبية موجهة الى انه ليس المعدوم المطلق ما يعلم بخبرته والسالبة لا تقتضي صدقه وجود الموضوع بل قد يصدق بانتهاء خلاف الوجبة الصادرة فانه يقتضي وجود الموضوع فلا يرد الاعتراض واورده عليه محشى بقوله قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول مسلوباً عن موضوع كان سلبه ثابتاً لا يصدق قضائية موجبة والى على ثبوت ذلك السلب فكل سلبية بسيطة يلزمها موجبة فيقتضي وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً لانه ليس بتصوير ولا يحكمهم عليه فلا بد ان يكون له تحقق واذا ليس في الخارج فوفى الذم من فاضح ان يكون موضوع السالبة موجوداً في الجملة والحق ان صحة الحكم السلبى وصدقه لا يستدعي وجود الموضوع فانه صحيح ويصدق عليه وان لم يوجد فمناوفاً خارجاً وحكم الالجاب لا يصدق بدون تحققه فمناوفاً خارجاً قال الشيخ في الشفا انما واجبنا ان يكون الموضوع في القضية الالجابية المعدولة موجوداً والا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الالجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سواداً كان غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الاعلى الوجود فيجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة تعم من الوجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الوجبة المعدولة على ذلك وبيننا ان غير السالبة موجبة هي موجبة الالجابية على الالجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف السلب فالسالبة البسيطة تعم من الوجبة المعدولة والموجبة البسيطة تعم من معدوم السالبة لا يكون الوجود والموضوع في الذم من حال الحكم فان شئ ما لم يتصور الحكم عليه شئ فغاية الملازم وجود العنوان في الذم من ملاشكل الملازم وجوداً فلا ردة العنوان وموجبه لازم الالجابية وجود السلبى عن غير الالجابية وجوداً مثبتاً لا ينعى تقديره كون بذهن التقضية

وجوبه في الدين والزيادة وجب معدوم من سائر النسخ بمصدق امثال هذه القضايا فنظروا ان الزيادة لا يمكن ان يكون لها وجود
 واجب عند المصادفة العلامة الى قد بان الاحكام المحكوم بها على الاشياء وانما احكام لا يجب لها ان يكون لها وجود واجب
 لوجودها في الخارج بل يكفي لها وجود في الدين كما يقال اشئ موجود ومنها احكام غيرية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالاعتراض لا يمكن ان يكون موضوعها
 موجودة في الاعيان بالفعل هي ثلثة انحاء الاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها بالاعتراض من الزوان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها
 في الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها بغير الاعتراض من الزوان فانها انما في الاولى تستدعي وجود موضوعاتها في الماهية
 والثانية تستدعي وجود موضوعاتها في الحال والثالثة تستدعي وجود موضوعاتها بغير الاعتراض ومنها احكام خارجية غيرية لا يستدعي وجود
 ما يحكم عليها الا على التقدير في مساوية التشريعات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة في الدين كالكلية وغيرها فالاحكام
 الاولى والثالثة والروايج مما يحكمها المعدومات الخارجية والاشياء باق ما الثالث فلا يحكمها المعدومات الخارجية بل لابد ان يكون موضوعاتها موجودة
 بالفعل في نفس الاشياء الثلاثة فاذا حكمنا على زيادته سيولدا على حجرة لعدم بان كان صلبا ثقيلنا فاما يجب وجوب زيادته فيما يستقبل ولا وجود له في الخارج
 منه وشبوت المحكوم عليه بوجوبه من الوجوه ضروري في الدين حين الحكم في جميع الانحاء وان لم يكن هذا المحكوم عليه ثابتا في الاولى ان يقال في الجواب
 عن الاشكال المذكور في المتن انه يكفي في كون الشئ محكوما عليه ان يكون موضوعه موجودا في الدين ولما وجود افرادة فليس بضروري في ثباتها بل هو
 على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاختصاص انما تصادف احد التقيضين من مفهوم المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او بالاعتراض
 ولا استحالته فيما في تصادف اشئ بنقيضه موافاة بالكل العرضي كما من انه يجوز صدق احد التقيضين على الآخر موافاة بان يصدق عليه جملة
 بالعرض كما يقال الجوز في الخبز واللام مفهوم مفهوم وفيه نظرا ما اولافلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذي لا يتحقق له اصلا بالذات والبالعرض
 ولا ريب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة كما اقرب لمشي ولو كان بعنوان عرضي
 فيلزم للتناقض فان المعدوم من كل وجهه في الثابت بوجوبه وان كان عرضيا واما ثانيا فلان المحكوم عليه بالثبوت لا عند الاستدلال كما انظر قول
 واما في الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها في ثبوت اشئ اخر في نفس الامر فخرج ثبوتها ثانيا فيقول يلزم وجود المحكوم
 عليه لانه مثبت في الاعتراض المذكور يقول فان قلت لوصح آه ميني عليه فان سلم انه يكفي في كون اشئ محكوما عليه ان يكون موضوعه موجودا فلا ريب انه
 لا يكون ذلك المفهوم محكوما عليه الا لكان ثبنا لما في غير من ان لا يكون ذلك المفهوم المتصور معلوما ولا غير عنه مع انه معلوم وغير عنه فالمحكوم عليه
 ما يصدق عليه المعدوم المطلق فهو مثبت له حقيقة فلا بد ان يكون له وجود فيكون موضوعه معدوما مطلقا واما ثانيا فلما افاد بعض الاكابر قد
 ان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق محصورة فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها معدومات فكيف يكفي وجودها
 للموضوعات لان الحكم على الافراد كيف يصح تصادف افراد الموضوع بانيان في الاتصاف بعنوانه والالزام اجتماع المتناهيين في امثالتهم وتغير
 والذي امرنا بوجوبه ان تصادف مفهوم المتنوع بنقيضه بان يتعدا القضية طبعية وجمالية قدما في بحيث لا يسري الحكم الى الافراد ويقال في الجواب
 عن الاشكال ان العقل يفرض الموجود ومطلقا يعني العقل ان يفرض هذا المفعول الموجود في الدين معدوما مطلقا بان يجعله مادة للملاحظة
 مطلقا يحكم عليه بالاحكام المحكوم عليه بوجوبه كسب لواقع ومعدوم كسب لفرض حاصلة ان مفهوم المعدوم المطلق موجود في الدين ومحكوم عليه

بعد العلم والاخبار عن الحكم على الوجود وهو الحكم كونه متناظرا لما هو معدوم بحسب الفرض باعتبار ثبوت ذلك المعلوم بحسب محكيه على عدم العلم
والاخبار عنه باعتبار كونه معدوما مطلقا بحسب الفرض ثبت لعدم العلم والاخبار عنه ويرى عليه اننا ناتيهم لو كفى لصدق السجية صدق العنوان
بحسب الفرض مع اننا لم يكن صدقا صادقة بحسب الفرض بل لما بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر وان كان بالفعل او بالامكان وبما يحلته
الوجود وانما فرض العقل معدوما مطلقا وحكم عليه بان الحكم كاذبا قطعا وان قيل لما روي بالفرض التقدير الذي يكون في مقدم الشرايط والحكم بالحكم
الاتصالي بمعنى انه لو صدق هذا المعلوم على شئ انصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكما علميا ايجابيا حتى يكون كاذبا يقال هذه القضية مع قطع النظر
عن ارجاعها الى الشطية صادقة قطعنا ان الوجود والموجود جعلها غير يتيسر لا يخرج الا بالادول وتسلم له واجاب بعض المشاهير من المتأخرين بان
الحكم في المصدرة على العنوان اي الطبيعية المصدرة ولما كان كل تصور موجود في الزمن فالمتصور في امثال هذه القضايا موجود في الزمن واما
صحة الحكم بالعدم المطلق او الاشتناع فيما يختار وما روي تحققة فالعدم بالاشتغال ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتهاء الادوار ونفس الطبيعة
في الزمن موجودة ومعدومة مطلقا ايضا باعتبارين والاشغاف بين الوجودية والعدمية فان الطبيعة حال كونها موجودة في الزمن ايصدق عليها
انها باعتبار ادوار تحققت معدومة مطلقا وليست بمعدومة وفيها الجواب في غاية الشفافية والسقوط اما الاول فان الثبوت لها الذات لما ان يكون ذلك
العنوان الثابت في الزمن فهو معطل لا يفيض الى التناقض كما لا يخفى واما ان يكون ما روي تحققتا في نفس ذاتها لما كانت باطلية لا تثبت لما شئ واما
ثانيه فلان ثبوت شئ لا ينافي ثبوت ثبوت الثبوت له ولا ينافي ثبوت عنوان الثبوت له كما لا يخفى على من لم يوافق في ذلك فلان الحكم في المصدرة
وان كان على الطبيعة لكنه ليس الا على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ولا ينبغي ان يفتن ان امثال هذه القضايا ليس منطبقا على الافراد وليس له وجود
بمنه الا اعتبارا فيقال جديا وبأي باؤا كمن كون الحاصل في الزمن موجودا في اواقع معدوما مطلقا بحسب الفرض ينافي التناقض ان حذر الشبهة
باعتبار عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخرج عنه الالزام والاساليب قد انجزت لعدم الاخبار فيكون تميزه عن غيره من وجبه الاندفاع ان للعقل
ان يفرض الوجود معدوما مطلقا وغيره باعتبار ما روي موجود في الواقع وغيره باعتبار ما روي معدوم مطلق بالفرض واعلم انه قال المصدرة الاشياء
في حواشي آيات الشفاة قول الشيخ المعدوم المطلق لا يخرج عنه الالزام بانفسه لانه وقع الاخبار فيه لعدم الاخبار عنه فوكت بهما المجهول المطلق
المشهور وجوابه بعينه جابها والقوم فكر واوجوا كناية في حلها لكن ليس شئ منها ما ليس من مجموع ونحن بفضل السمع على وجوده فلما انفق
وحلنا الشهادة بالامر عليه ولا مزية فيه ونخص جريانه بهما ان نقول قول المعدوم المطلق لا يخرج عنه الالزام بانفسه لانه وقع الاخبار عنه فوكت بهما المجهول المطلق
بنفسه ولم يقع الخبر فيه عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ الافراد خارجا ولا نهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية
اولا الطبيعية بل حكم فيه على عنوان امر باطل اذ ذلك العنوان من افراد الوجود وليس فردا لنفسه ولكن قيل على نفسه بالحمل الذاتي فهو حيث
كونه موجودا وجوب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه لعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه وحش
وقوع خبر عنه اعتبارا ان تناقضان في الصدق على شئ لكننا امتنا فيه بوجاهة فان الوجود والمعدوم تناقضان في الصدق بطل واحدة
الموضوع واما اذا اريد بها المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فنقوم المعدوم المطلق بان يكون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق
وهو بعينه فرد الوجود المطلق لاختلاف المحلين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتبارا لان تناقضان ولكن اجتماعا من حيث التناقض فان جوه الحكم

يعدم الحكم صحة الاخبار بعد الاخبار انما هي الاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق ومنه يبين في الموضع المطلق في المقتضى ان الحكم
المطلق لا يوجد له معناه ان ما صدق عليه في العنوان لا يوجد له في الثاني ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موضوعه هو ما يبين في
العدم فكذلك ثبوت الخبر عنه انما يكون في ثبوت الخبر عنه في الكلام كما قال الفاضل الخراساني لا يطرأ له محصل له الا في الاول فكلان ما هو كالمصدق
على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد هو موجود وعلى هذا لا يكون هذه القضية محصورة كما لا يخفى وانما ثانيا فلان قوله ومنه يبين
عن ان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعد الاخبار ان كان المراد بان نفي الاخبار لا يكون عنوانا او لا المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد
قد نفي كون الحكم على الافراد ان كان المراد بان الحكم على المفهوم وصح الحكم بعد الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب من الاجابة المشهورة من
بأنه لا يبين ولا يبين من جمع وعلى هذا لا يكون سائل المقدمات التي ذكرها في المسألة وانما ثانيا فلان قوله فكما ان موضوعه في غاية السقوط فان مفهوم
المعدوم لا ياتي عن عروض الوجود اذ الاستدلال في عروض نقض نقض آخر ثبوت الاخبار بعد الاخبار بالمفهوم فانه غير صحيح اذ يلزم من عروض
صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار شي واحد وهو محال فكذلك فاحض الاكابر قد وعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها على ما قرر الفاضل الخراساني
في حاشي الحاشية القديمة ان افترضنا ان احد المتصورات لا يشك الا بالكنة ولا يوجد من وجهها الخاصة والعامة ان لم يجعل مقبولا من المفردات لثبات
الاولى لاحتياطه لصلواته تصور المعدوم المطلق في الجمول المطلق على نحو ما يتصور للموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بانتفاء حكمه عليه مثلا فنقول في ذلك
ان نزيد قبل هذا التصور كان محجولا مطلقا في الواقع فحال هذا التصور اياها على حالته الاولى في الواقع اولا والا لولا ضرورة ان اذا كان محجولا مطلقا
في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان فيصير محجولا بلا حصة اذ لا وجه لصيرورة الشيء محجولا بلا حصة بعنوان الاكونه فوالله العنوان في الواقع مع كون
العنوان محجولا على ما لا يخفى في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن الجمولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروج الجمول
المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب محجولية بلا حصة بعنوان المذكور ولا سبب له سواء ضرورة فيكون متناحرا عنه ومحجولية بلا حصة بعنوان
المذكور انما يتوقف على كونه فردا اذا لا يكون فردا في الشيء لا يصير بلا حصة ذلك الشيء محجولا انما ان زيد لا يصير محجولا بلا حصة الفرض مثلا بل بلا حصة
ونحو ما يصدق هو عليه فخرجه عند انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشيء على نقيضه فيجتمع النقيضان ولعلك قد فطنت من تقرير الشبهة بهذا
الخطا ان هذه الشبهة حالها علاقة بما يرتبه العقل الباطني كما نيطه الاكثرون وقد اجابوا عن هذه الشبهة بوجه غير صحيح ليس شيء منها قابلا للتعليل اذ لا
لا يمتا كما لا يجد والذي تقره في حل هذه الشبهة هو ان زيد امثلا حين حصول مفهوم الجمول المطلق محجولا مطلق بمعنى انه يصدق عليه جمول
المطلق على انواع على الاشخاص لكنه لا ياتي في العلوية لانه لو كان مفهوم الجمول المطلق محجولا عليه لكان الاعراضية لا تعرية كان صدق عليه
سواء في العلوية في الجمول المطلق المقابل للعلوم هو بالاصح اشرع الجمولية المطلقة عنه لا هو عينه والحاصل انه لا قابلية ان يكون ما هو فرد لمفهوم
الجمول المطلق معلوما انما الاشكال في ان يكون ما هو صدق الجمول المطلق معلوما فان قيل الجمول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه
فكيف يقال انه معلوم يقال لا قابلية في ان يصدق شيء على نفسه حلا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حلا ذاتيا مع ضيقا كما ان الجزئي يصدق
على نفسه حلا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حلا ذاتيا مع ضيقا فانما سأل عن قوله لكان انسابه وذلك ان اي عمل قول
فلا يلزم من ان المعلومات قائمة بانفسها انما كان انساب من حمله على شخص مجرد بغير ان ياتي الى ابرسه

الاشتمال على الاشخاص المادية على المتعدي كاجتماع المتعديين والخصدين دون الاول فاما اشتمال الكمالات فمقتضى انما اشتمالها على
المتعدي فلا معنى لشمولها وغايم المتعدي من الكمالات قبل من جهة الالهيته ان الثاني دخل في تقوية من الامم الاولى من الاول اذ
في الاول مجازا باننا نحتاج الى كل طبقة زمنية بها شخص مجردا لا بد ان يخرج جميع المقومات المتعددة وهذا هو ان كانا في القوة للشيء كانه ليس مثل تقوية
الثاني فانهم لما كانا انما ان يقول اننا لما كان كل قول افلاطون على كون صورة الجملومات فانهما بانفسها انساب من كل على اتجاه شخص مجردا لا بد ان يكون
لشأن ان كل قول افلاطون الواقع في كلام الصالح با هو الانسب باب هذا بقوله كانه لم يزل عبارة العلم عليه لان العلم كل قول افلاطون في بحث الالهية
على الاول فكل عليه الشان بهذا الباطن قوله في بحث الالهية وانما ان قول افلاطون في بحث العبد والذنب في العلم عمول على الثاني وفي بحث الالهية عمول
على الاول كما سياتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث الالهية الطبع الانانية الالهية المتأخرة عن الافراد في باب تفصيل العلم عالم المثال المتوسط
بين عالم الغيب والشهادة وفي اثبات الصور التوحيدي الجواهر المجردة المسماة باب الاول وفي بحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها انما في قول
ما تحته ذلك اما علم ان المتأخرين اثبتوا هذه القضية اي القضية الموجبة السالبة المحمول والى باعثة على انتم اخرج هذه القضية انه لا يصدق الاشياء بالامكان
بالامكان العلم على شئ في نفس الامر فاقبل كل الاشياء لا يمكن بالامكان العلم فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فوجب ان لا يصدق الافتضاء بالارجاس
وجود الموضوع في نفسه كثير من قبح عدم كون نقيض التساوئين متساويين وانكاس الحجة الكلية كنفسها على النقيض كما هو من هذا الافتضاء فليس ذلك
انتم هذا القضية وزعموا ان وجهها الالهيته وجود الموضوع وانما التساووية السالبة وقالوا في تفصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان
في السالبة تفصيل الطرفان فكيف سلب المحمول عن الموضوع وفي الحجة السالبة المحمول مرجع وكل في السلب على اي على الموضوع فمعنى السالبة البسيطة هي
ففيه بطر واحد على معنى السالبة المحمول سيجتنب استفسار تفسيره بان ايجائي ويلي اعلم ان الحق الطوسي اكرمه القضية في نقد التفرع وقال اذا خسر
السلب عن الربط فمعنى المدول هو ان كان لفظ ليس مؤلفا في حيزه او لفظه لا مركبا فيه لان جميع ذلك المؤلف والمركب تكون بغيره من ذلك
القضية لا يمكن ان يحل على مفرد محمول فكل شئ يقال عليه سيج على الوجه المقرر فكل شئ هو شئ الذي يحكم عليه بالسلب سلبا
او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شئ فيصير المحمول وعده قضية مخرج عن ان يكون مجردا واما المنه
في استبعاد الوجه فليس بالمتقرر وكذا قالوا في الفرق بينهما وبين المعدولة ان المحمول هنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بغيره ولا يزعم
كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينهما وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيها اشارة الى حكم مقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة
مثلا زيد ما يناسه ومعنى السالبة المحمول زيد فليس ناديا است ولا يخفى ان هذا الفرق لا يحيد ففقا ولا يرجع الى طائل لان السلب من حيث انه لا يطل ان
ان يكون جزء من المحمول يعني ان النسبة السالبة من حيث هي رك لا تصلح لان تجعل محكوما عليها او بها لا واحد ولا لا غير اذ ان ما هو غير مستقل بالهوية
لا يمكن ان يجعل مستقلا باختلاف الملاحظة فيكون المركب من المعنى الذي المستقل والمستقل غير مستقل فلا يصلح لان يحكم عليه به وهذا معنى في
لا يكون مستقلا باختلاف الملاحظة فيه ما عرفت سابقا فذكر ان السلب في المعدولة يكون حرف السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار اخر له فلهذا بقية
على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة يعني ان السلب في المعدولة يكون حرف السلب جزءا من المحمول باي وجه كان والفرق بالاجال وقد تفصيل لا يجب كون
المحمل ثبوتيا والفصل سلبا لان ذلك متفاوتا انما يكون في نحو الملاحظة لا في نفس الشئ بل في الالهية فصدف احد ما حث كذب الاختلافات المحمودة

وانما هو على ان السلب لا يثبت صدقه الا على اعتبار قوته في انقضاءها فلا يشك في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية على وجه تيسري السلب والصدق
 والصدق في عدم انقضاء وجود الموضوع وما ذكر من القامات بالاجمال في تخصيص الحديث في تلك الزمان في تفاوت القامات في الملازمة في نفس الشيء
 ولا يقتضي صدق احد ما حيث يكذب الاخرى وانما السلب والصدق في عدم انقضاء وجود الموضوع بانما انا صدق سلبت عن صدق على وجه
 ان مختلف عنه بصدق والصدق يقتضي ان ليس بمختلف عنه بصدق السلب والصدق ان مختلف عنه بصدق السلب والصدق
 صدق سلبت عنه وهي السالبة البسيطة وانما تعلم ان يقتضي الوجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي مجتمع مع السالبة عن انقضاء الموضوع
 فلا نسلم انه لا يصدق السالبة كما ان السالبة المعدولة بمجتمعها والاصل ان السالبة انا اصدق ان لا يكون ليس بصدق ان لا مختلف عنه
 بل ان لا يصدق بصدق بانقضاء الموضوع انما يكون السالبة البسيطة بخلاف الثاني لا يكون صدقه الا عند وجود الموضوع كونهما وجهية غاية الامر ان
 الحكم فيها اثبتت السالبة السالبة بصدق يقتضيها ان السالبة البسيطة عن انقضاء الموضوع والحق ان السالبة البسيطة لا يجابى بها كسلبت عن صدق
 وجود الموضوع ان فيها قهرا وان خارجا فاجابا لو كان المحمول وجودا او معدوما من غير ان يكون مخصوصا بالمحمول فيه دخل في المقدمة الثالثة
 بثبوت الشيء لا يثبت في ثبوت السالبة لا يثبت العقل من حيث لا يمكن ان يكون كذا في نفس الموضوع كذا في نفس الموضوع كذا في نفس الموضوع
 الربط السليبي لا يثبت عليه كماله بل ينفي المساواة الابدية حصول جميع المفردات في نفس الامر قال الحق الدواني في الحاشية القدرية والحق
 عندي ان المساواة بينهما بحسب انواع سلم والليل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يثبت وجود الموضوع بان ذلك انه قد دل البرهان على
 ان جميع المفردات موجودة في نفس الامر فاسم مفهوم الاصل عليه حكمه ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر وفيما صدق بانها
 صدق الوجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس ليس كذلك مبنيا على ان تلك الوجبة تقتضي وجود الموضوع كما توهمه بل على
 ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفردات تشارك في ذلك الوجود وادوار عينية ماحصة بوجوه الاول انه لو كان
 جميع المفردات موجودة في نفس الامر كان شريك الباري موجودا فيها والباري تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون
 فقتضين المجتمعين وجود في نفس الامر وهو يبيح الاستحالة واجاب عنه الحق الدواني بان بطلان اشتباه المفهوم باصدق عليه فان المجتمع هو صدق
 عليه لا شريك الباري في نفس الامر تعالى من ذلك ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في الازمن في تنسج البنية والذم في خلقه له تعالى فلا يكون
 شريكه تعالى من ذلك وكذا المجتمع هو اصدق عليه يقتضيان ان يثبت ان الوجود المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الازمن من الازمنة فيه من عاقل الثاني انه
 ان اراد بوجود المفردات وجودا غير مشترك في الكيفية ذلك في صدق الحكم الايجابي على افراد او اشياء وصدق الحكم الايجابي وجودا مفردا
 العنوان وان اراد به وجودا غير مشترك في الكيفية ذلك في صدق الحكم الايجابي على افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق ونظائرها الوجودها اصلا والثالث ان
 قولنا ان من مفهوم الاصل عليه حكمه ايجابي صادق مما ان ارادوا حكمه الفعلي وسلم ان ارادوا حكمه الممكن ولا يفرض لانها لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب
 عنها الحق الدواني بان المطلوب وجود نفس المفردات يعني ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم الايجابي عليه مفهوم من المفردات مثل
 انه معلوم الصدق في ونحو المساواة معلوم ان الوجود كذا في كذا ما هو معلوم من افراد ميان او اعم واخص مطلقا ومن وجه الى غير ذلك مما لا يمكن
 وموضوع القضية المرجحة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر بانقر الدليل في ظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكما عليه على سبيل

فقدية الحقيقة كما ظهر من الاشياء المذكورة فسقط الحكم المذكور وصدق الحكم الايجابي وجوبه في الامور المتصلة بالاعتقاد في خصوصية ذلك المطلق
 اعتقادا فان الاعتقاد الطبيعي لا يتغير بغيره بل يتغير على ما يتغير في نفس الامر ومن غير ذلك لا يصح ان يكون الاعتقاد
 وجوبه صادقا في نفسه وجوبه عندنا في حصول المطلوب ولا يصح عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها وان كان من وجوبه المفردات لا يغير في اعتقادها
 الفرض اثبات الملازمة بين الوجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورة في الملازمة لا يصلح قواعد حكمها الا ان يفي فيكون انحراف هذه القضية انحرافا
 وجوب وجوب المفردات انما يستلزم الملازمة بين الوجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعية في الحاصل ان المقصود هو ما صدق المحصورات
 فوجوب المفردات لا يغير في نفسه بل يغير في اعتبارها من اثارها وجوبه في افرادها فان قيل يصدق الوجبة المذكورة حقيقة فيكون الحكم نهيا على الافراد المقدمة
 الوجوب فكون السالبة الخارجية لازمة للوجبة السالبة المحمولة حقيقة فيقال يمكن ساداة المعدولة الحقيقة مع السالبة ايضا فلا حاجتنا الى انحراف
 هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقة في محل النفاذ فان اعتبر في القضية الحقيقة عندكم ان كان وجوبه في افرادها ولا ذلك الماحض
 حقيقة كلية كما تقرر في محله ولا يربى ان افرادها لا شيء مثلا متعدي وان قيل ان اعتبارا لكان وجوبه في جميع القضايا وكيف يتوهم
 في اشكال شريك الباري فتنه يقال الفرض ان الوجبة السالبة المحمل اليه ساداة السالبة الطبيعية ما سلم ان الوجبة السالبة المحمل اليه غير متوهم
 مع السالبة الطبيعية فتنه الساداة بينهما وايضا قد يصدق سلب المحمول عن الموضوع باعتبار ساداة يكون ثبوت ذلك المحمول ضروريا على تقديره
 كما اذا كان ذاتا مثلا يصدق بعض الانسان ليس بجوان حين انقضاء الموضوع ولا يصدق الوجبة السالبة المحمل الحقيقة في ثبوت الخيرية
 على تقدير وجوده ضروري فتنه انما لا يغير بين الوجبة السالبة المحمول والسالبة ساداة باعتبار ثبوت الصدق فان كلاهما هي الوجبة والسالبة
 الاعتبارية في وجود الموضوع في الزمن وكلاهما صدقت السالبة صدقت الوجبة التي تعقني وجود الموضوع في الزمن وبالعكس فتنه ان اعتبارا
 تعلق الصدق في القضية الا تصور ما تعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان المقصود يحصل الصورة وجوب وجوده عنوان في الزمن لا وجوب
 افراده فلا يلزم صدق الوجبة السالبة المحمل قوله وقد يقال المفهومية لم يحل الشارح عبارة المتن وهو قوله من المفردات ما هو كذا على يدين
 الوجوب في الذين ذكرها الشارح احدها فتركه وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية تصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل هو في الذين ثبوتها
 قوله وقد يقال ايضا الحقان الكلية كما الانسان مثلا وجوده بالضرورة وليس في الاعيان بل في الافراد لان التباين فيهما من عبارة المصداق المفهوم
 متصف بالكلية لان الكلي متصف بالمفهومية كما في الوجه الاول ولان الحقان الكلية وجوده كما في الوجه الثاني فلما لم يتبادر من عبارة المصداق كون
 الكلية متصفة بالمفهومية وكون الحقان الكلية وجوده لم يحل الشارح عبارة المصداق على يدين الوجبين بل جعلها وجوبين على حدتين ولكن الجواب عما
 اشار على الوجه الثاني بقوله وتوجيه عليان دعوى الضرورة في كون الحقان انفسها موجودة غير متميزة عن افرادها هذه الحقان موجودة في الخارج بان
 بان هذه الحقان محمولة على افرادها موجودة في الخارج وثابتة لما ثبتت الشيء وان لم يستلزم ثبوتها في طرف الاقصاد لكن يستلزم
 ثبوتها في الجملة كما يشهد بالضرورة قد عرفت فيما سبق ان ثبوت الثابت انما يجب في طرف الاقصاد سواء كان بنفسه وبثبوت في طرف آخر
 معنى الثبوت فلما يلزم ثبوتها في الجملة يعني انه في الذين لو في الخارج واقيل ان الحقان من حيث هي كلية غير متميزة عن افرادها فان الكلية عارضة لثبوتها
 في مرتبة التجرد عن الشخصات ومرتبة الكل مرتبة الاطلاق فقد عرفت ما فيه فذكر قوله الامر الثالث آه الفرق بين هذا المقدم والمقدم الذي يذكره

وكون محل الحجة مثلاً متصفاً به من حكمها المتعاقبة بوجوده في الشيء فالحال لا يتصور به حقيقة متعاقبة بوجوده في الشيء بل حقيقة واحدة موجودة
بوجوده في الشيء فلا يلزم اتصافه من تلك الصفات المتعاقبة عند الضرورة وأما غير ذلك فليس عليه العلامة التي هي بانها الجواب بخصوصه بانها لا تكون
الصفات الذهنية بالصفات الموجودة في الخارج كالحركة والبرودة والاصح ما به الشبهة فانه لو ثبت بلوازم المميزات كالزوجية والعزوبة والصفات
المعدومات كالاشباع والاشباعان فيقول لو حصلت الزوجية والضرورية في الشيء لم يلزم كون الذهن زوجاً وفرداً ولا من الزوج والفرع والاصح ما حصل فيه
الزوجية والعزوبة وكذا لو حصل الاشباع في الشيء لم يلزم كون الذهن اشباعاً لم يكن التخصيص عنده الجواب الاول موجوداً في الاشباع
المميزات والصفات للمعدومات وتبين ان المشتقات على نحوين الاول مشتق الذي مبدؤه وصف الغنى كالا سود والابيض الثاني مشتق
الذي مبدؤه وصف فقرى ولا شك في ان صدق الخواص في منه على شيء ليس منوطاً بقيام مبدؤه انما لا قيام له بمبدؤه حقيقة والاصح ما هو الاول
منه فانه منوطاً بقيام مبدؤه الاشتقاق بصدق مشتق مشتق على شيء غير متلزم بقيام مبدؤه الاشتقاق بل انما ذلك في صدق الخواص الاول فالزوج ليس
ما حصل فيه الزوجية او قامت بالزوجية بل هو ما يعبر عنه بجملة فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام
عبارة عن الاختصاص انما هو مسلم لكن ليس كل قيام منطوقاً بالصدق اي مشتق كان بل مشتق من المبادئ المتعارضة انما هو صدق كون مبدؤه
بحيث يصح ان يفرع عنه تلك المبادئ انما يصح على الذهن يحصل الزوجية في ذاته والزوجية بمعنى انه محال لا يعني انه زوج ينقسم تبعاً وبينه وبين
محصي المتعارف الزوجية منه وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على
اجسام من قيام الاسود والابيض به قياس مع الفارق فان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين افعاليين فمناط صدقهما على شيء قيام ذاك
المبدأين به بخلاف الزوج كذا فاما الاستاذ العلامة الى فقه وايضا يمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان نشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف
من حيث هو من قبيل وجود الشيء غير وقد عرفت ان الوجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء نفسه وان كان من حيث انه متعلق
بالعوارض من قبيل وجود الشيء الغير محصله ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض
الذهنية والثاني اعتبارها بنفس حقيقتها من حيث هي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فمخى الاعتبار الاول موجود في الذهن ونعت له بالاعتبار الثاني
موجودة في نفسها وليست موجودة بالذهن ومناط الاتصاف شيء بوصف ان يكون للوصف من حيث هو وجوده وذلك الشيء فالحرارة من حيث
هي ليست موجودة بالذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود بالذهن هي الحرارة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والاصح ما هو
الحيثية في موجودة في نفسها وهذا الجواب في غاية السخافة لانه ان لم يكن مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو فهو غير حان مناط الاتصاف
ان يكون الوصف من حيث هو موجوداً وعن الشخص موجوداً الغير وذلك لانه لا معنى لوجود المميزات الموجودة ولو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج
بجسم اتصافه بها وليس الموجود له حيثها الموجودة فان الادوية ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعته الوصف ولو وجوده في نفسها الغير فذلك مشتق في وجود
الحرارة من حيث الالكشاف بالعوارض الذهنية للذهن الغير فلا معنى لعدم الاتصاف والحاصل ان القول بان الحرارة من حيث انها قائمة بالعوارض الذهنية
موجودة بالذهن والحرارة من حيث هي ليست موجودة له لا معنى له اصلاً او حلول الفروض تلزم حلول الطبيعية بل هو عينه فاما كانت الحرارة من حيث
انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة بالذهن كان طبيعتها المطابقة لغير موجودة بالذهن فيحقق مناط الاتصاف كما لا يخفى على من له فهم سليم واجاب

فإنه لا يخلو عن الإشكال بالفرق بين القيام بالذات وبين الحصول في الشيء في الذهن لا يجب أن تصان في حصول
الحصول في الشيء في الزمان والمكان فالحصول في الشيء في الزمان لا يجب أن تصان في الزمان بل يجب أن تصان في المكان
بل لا يجب أن تصان في الزمان بل يجب أن تصان في المكان بل لا يجب أن تصان في الزمان بل يجب أن تصان في المكان بل لا يجب أن تصان في الزمان بل يجب أن تصان في المكان
لا فائدة من قيامه في حصوله في هذه الأشياء في الحقيقة بالبرودة والحرارة والاشعاع والانعكاس والانعكاس والانعكاس في الزمان
لا فائدة من قيامه في حصوله في هذه الأشياء في الحقيقة بالبرودة والحرارة والاشعاع والانعكاس والانعكاس في الزمان
يخرج الإشكال آخر قوي في حصول الأشياء بانفسها لا بصورها أو بأشباحها في الذهن في هذا مع عدم الحيوان مثلا إذا حصل في الذهن فأنما يتم
يقينا أن هناك أمرين أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوده معنى مع عدم الحيوان أو الملائكة بالبرودة والحرارة والاشعاع والانعكاس في الزمان
والثاني ما هو في الخارج وهو غير موجود في الذهن وهو غير موجود في الذهن وهو غير موجود في الذهن وهو غير موجود في الذهن وهو غير موجود في الذهن
وجوده أمر في الذهن على هذه الطريقة قائم شيئا ما في الذهن وهو غير موجود في الذهن وهو غير موجود في الذهن وهو غير موجود في الذهن وهو غير موجود في الذهن
الخارج فلو كان في عرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا إشكال وإنما على طريقة القائلين بوجوده لا في الأشياء في الذهن في شكلها إذا
حصلت حقيقة جبرية في الذهن كانت تلك الحقيقة معلما وعرضا أو ليس هناك على هذه الطريقة لا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم
به وهو معلوم في أن يكون شيء واحد معلما وجوده أو عرضا أو افتراق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لأن الحاصل في الذهن غير القائم
به فالأصل في الذهن معلوم وجوده والقائم به علم وعرض مفهوم الحيوان مثلا إذا حصل في الذهن فمع يقوم بالذهن كقضية نفسانية هو العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجوبه كونه قائما بنفسه شخصية وتخصصا بشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج وإنما الموجود في الذهن مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كل وجوده معلوم هذه عبارة في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال ملائكة فاع الإشكال على إثبات هذه الكيفية
النفسانية ولا دخل فيه لفرق بين القيام والحصول لا ان القول أو الميم يفرق بين القيام والحصول كان الإشكال الوارد وهو أن الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير منقطع أو ليس هناك على هذا التقدير لا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن
وهذه الكيفية النفسانية التي هي البصيرة حاصله في الذهن وكلها موجودة في الذهن في شكلها إن الموجود في الخارج ما هو افتراق بين الحصول
والقيام فنقول هذه الكيفية ليست حاصله في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج وعرض عليه شيء
وجوده منها ما قال وانت تعلم أن حصول شيء في الذهن عندهم نفس الحلول فيه وليس من قبيل حصول شيء في الزمان والمكان لا ترى أنهم
استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزؤه كالوحدة والنقطة فيجب أن لا تكون منقسمة
أو لا تنقسم لزم انقسامها وهو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول شيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال
كما لا يخفى وفي بيان العلامة القوسية قد اعترض على هذا الاستدلال بأن الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه حتى يلزم من انقسام
النفس انقسامها وهو حاصل فيها فاذكر ليس حجة على العلامة القوسية نعم قال لا يصلح توجيه الكلامهم لانهم باجمهم صرحوا أن الحصول في الذهن
عبارة عن الحلول فيه فلا يمتنع بالإشكال عن العوم فإما في هذا قوله وليس هنا امران متباينان بالذات أحدهما معلوم وحاصل في الذهن
والآخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد أن هذا مخالف لقوله فإما قبل أن يجد أن يكون الشيء الواحد وجوده في الذهن باعتبارين أحدهما

منه عند الوجود الذي هو في ذاته لا يمتد منه وبالاعتبار الأول علم وبالاعتبار الثاني معلوم انتهى وجب عدم الوجود وان لم يكن هذا من
 متقاربان بالذات واسبق انهما في اعتبارهما بالاعتبارين المتقاربان بالاعتبار الأول على اعتبارهما بالاعتبار الثاني بالذات قوله
 لان العلم القائم بالذات ان كان نفس المعلوم غير الاشكال فهو كونه الذهن حاروا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكول الشيء في حيزه
 عنه حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غير ذلك لزم ان لا يكون علما لان العلم به لا يكشف والشيء اذا حصل بنفسه
 ولا حاجة الى ان يحصل بالاعتبار فيه انما هو بعض الاكبرية التي هي على ان العلم نفس المعلوم الحاصل وهو عالم به من بعد دليل بلاهوتيه
 في نفسه واقام كين العلم نفس المعلوم نفسه والشيء اذا حصل بنفسه كاشف ثم ان الحصول المطلق غير كاف في الاكتشاف بل لما بد
 من الحصول فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس وانما العلامة القويحية المحل فلا يكون حصول الصورة علما ومنها ما قال في
 في شرح الرسالة القطبية ان حاصل قول العلامة القويحية كما يظهر بالتأمل ان القائم بالذات في شئ معلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم
 ونفسه فوجه بين المنهيين لان القائم بالذات لما كان ملابسا ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة كما هو مقتضى
 والثاني بطريق الايجاد والاشكال ويرجع الى السفسطة فثبت في الحاصل في الذهن فالقائم بالذات في شئ المعلوم كما ان الحاصل في الذهن
 نفس حقيقة والحق ان ما قال العلامة القويحية ليس جمعا بين المنهيين لانه يقول صريحا ان العلم كيفية نفسانية مغايرة للحاصل في الذهن
 فتلك الكيفية النفسانية ليست شيا لان شئ عبارة عما يؤخذ عن الشيء ذي الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير مأخوذة عن ذي الصورة
 بل تلك الكيفية مغايرة للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بما تعلق الفعل بما وقع عليه القول به ليس قولنا بالشئ والمثال فلا اعتراض
 عليه بان قوله يجمع بين المنهيين كما وقع عن الصدور المعاصر لمحقق الدواني وتبعه في شئ ناش من قلة التبيين في كلامه نعم نذهب اليه
 من حصول الاشتداد في الذهن من دون حلوله فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه
 على نحو حصول الشئ في الزمان والمكان وجب ان لا يكون الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية ايضا اذا افرق بين وجود الاعراض في الزمان
 وبين وجود الجواهر في الزمان يكون هذا الاعراض فيه على نحو وجودها في المذموعات ووجود الجواهر فيه على نحو ان لا يترك قيام الصور العرضية بها
 في الاذيان فيلزم كون الصور العرضية جواهر وهذا ليس باهول من لزوم كون الصور الجوهرية اعراضا على ان الحرارة والبرودة والزوجية
 والفردية وامثالها اعراض بل اربابا فاحصلت في الذهن فلما ان يكون عين حصولها في الذهن تامة فانفسها علم حتى اعراضها بل تصير
 جزءا وتكون تامة بالذات فيكون الاشكال في كون شئ الزمان معلوما يتحقق الخاتمة الاعتبارية بينهما علم انهم قالوا ان الحاصل
 في الذهن من حيث انه قائم بالذات وكشفه بالعروض الذهنية علم ومن حيث هو موجد قطع النظر عن الاكتشاف بالعروض الذهنية علم فالحقيقة
 الحاصلة في الذهن علم ومعلوم باعتبارين وهذا يخفى جدا فالحاصل في الذهن بالاعتبار المتصوره واحدة بالضرورة لكن العقل يضرب من
 التحليل علما الى المنية من حيث هي وهي الشخص وليس منك موجدان المنية من حيث هي وهي الشخص المكشف بالعروض الذهنية فلا يصح
 هو العلم بالمعلوم حالها متضايفان مصداق احد المتضايفين للبدان يكون مغايرة للمصداق المضاييف الاخر والتباين الاعتباري بينهما
 انها بعد تحقق مصداقهما انما يجب التباين بينهما في مرتبة المصداق كما اقر عندهم وايضا لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو لزم ان لا يفرق

الاشخاص المكونة لشخص مملوك لا ينسب اليه العقل بل ينسب اليه النفس التي هي في الحقيقة الخارجية وليس له عقل
 الا ان كان له نفس في القدر الذي ينقل اليه الشخص الخارجي الى النفس بل ينسب اليه العقل كما ينسب اليه ان يشاء عقله على انه لا يكون ان العقل
 مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشعبة بالشخص البشري لان العقل لا يخرج عن موضوعه بل ينقل اليه العقل بان العلم وان العلم وان العلم
 متساويان بالذات متساويان بالاعتبار بل ان هذا العقل لا يتحقق اي شخص بمصادق العلم والمعرفة ثم يتحققه غيره متوقف على اعتبار ذلك
 ولا يمكن ان يثبت العقل في كونه جوهرا او عرضا لان الجوهريته تارة وجوده في الالهي كماله في موضوعه وهو في الحقيقة كماله
 بل يتحقق في آليات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في آليات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان العقل ان العقل هو الكسب من
 الموجودات مجردة عن موادها وهي صورها واما عرض فليس كانت صور الاعراض احوالها فكلما يكون احوالها فان الجوهريته
 جوهريته لا يكون في موضوع البتة ومثلية معرفة سوا نسبة على احوال العقل بل لا يكون ثابت الى الابد والواجب الخارجي فتقول بان هيبة الجوهريته
 الموجود في الاعيان لاني موضوع وهذه الصفة موجودة لاجتماعها لاجزاء القوة فانها هيبة شاملة ان تكون موجودة في الاعيان لاني موضوع اى
 ان هذه الهيبة هي حقيقة عن امر موجود في الاعيان ان يكون لاني موضوع ولما وجد في العقل بهذه الصفة فليس في كماله في هذه من حيث
 وجوده اى ليس هذا الجوهريته في العقل لاني موضوع بل هو انه سوا كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
 فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل بربا والعين التي اذا حصل فيها الجوهريته صدرت عنها افعالها واحكامها والحركة كجسميتها انها كمال بالقوة
 وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة من جهة كماله حتى يصير هيبة الحركة العقل لاني موضوع وان يكون هيبة على هذه الصفة
 هو انما هيبة تكون في الاعيان كمالا بالقوة واذا احتلت فان هذه الهيبة تكون ايضا بهذه الصفة فانما في العقل هيبة تكون في الاعيان كمال
 بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما هيبة توجد في الاعيان كمالا بالقوة فلو كان قلنا
 ان الحركة هيبة تكون كمالا بالقوة في الاين مثلا كل شيء يصير في نفسه في النفس الا ان كانت الحقيقة تختلف وهذا العقل القائل ان جهر
 النفس ليس حقيقة انه مجرد كمالا بالقوة فانما وجد بقا الجسمي كمالا بالقوة وانما وجد بقا الجسمي كمالا بالقوة وانما وجد بقا الجسمي كمالا بالقوة
 بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما الصفة واحدة وهو مجرد من شأنه ان يوجب الحديد فاما كان في الكف ايضا كان بهذا الصفة
 وان كان هذا الحديد ايضا كان بتلك الصفة وذلك حال حياته لا يشك في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في
 موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست هيبة في الاعيان ليس في نفسه فان قيل قد قلنا ان الجوهريته لا يكون في موضوع اصله وقد
 حرم هيبة العلويات في موضوع فتقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصله فان قيل قد قلنا ان الجوهريته لا يكون عرضا وتارة
 تكون جوهرا وقد قلنا ان العقل لا يكون هيبة شيء يصير في الاعيان عرضا وتارة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
 لا عرضا لا يحتاج الى موضوع التوبة ولم نشك ان يكون معقول تلك الهيبة عرضا اى يكون موجودة في النفس لا كونه في هذا الكلام كلاما لا
 يكون الصفة كمالا من الجوهريته بل هو كمالا بحسب ان يكون العقل متقاربة ولا ريب ان الذين ليس متقاربة بالصورة فالحال فيها واجب
 ان ذلك لا يكون في العلويات في الاعيان وهذا المألوف في هذا فلا يشك ان يكون علمه موضوعا للمادة والتحقق ان وجوده في الاعيان

الخاصة من الكائنات الخاصة والمقتدر الشخص فان الاول يتجلى في نسبة التفسير والباب من بعض الكائنات الخاصة من كونها
 كائنا ان كانت في القسم ان يكون صور تلك فنية لا يستقيم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذين ومنها ما قال ابي عبد الله في المحال
 ان حصل حية الشيء في الذين علم من ان يبقى فيك اكان او يتقلب فيه حية اخرى حتى كان شي واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان حية واحدة
 في الذين حية اخرى فاجبور بعد ما وجد في الذين يصير حية واحدة على تقدم الوجود في حية واحدة وتقلب عليه الشيء الذي بان ما ذكره
 سفسط ظاهرا في انقلاب الحية في العقل من الانقلاب ان يتقلب المادة من صورة الى اخرى والمعرض من صفات الى صفات
 اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك من يتقلب الصفات الزائدة والصفات النقصية التي تعقل الصفات الزائدة والمادة في اخرى
 او الجسم الواحد يعقل تارة السوداء وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والرائل متواردين على كل واحد مني كان ذلكا لكل او متواردين
 وليس لكل امر واحد في الذين محل او موضوع غير الذين كيف ومن المعلومات وليس لكل احد الا الذين باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذين
 لا يتقلب من الصفات الزائدة التي عند كيف بالحقيقة الى عين الخارج الذي هو الجوهر وليس الامر الذي في الخارج محل مشترك فيقلب
 من احد الى الآخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليست شعري الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان حية واحدة واذا وجد في الذين
 كان حية اخرى وكيف فيحفظ الوحدة مع تعدد الحية ثم تقدم الوجود في غيرين ولا بين وعلى فرض التسليم لا يجب حية الانقلاب او العوارض
 متعددة كانت او متساخرة لا تغير حقيقة المعرض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها مع ما تم على فرض الانقلاب يكون الحاصل
 في الذين متغيرا في الحية الحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود والذين وما ذكره من ان حصول الحية في الذين من
 اعم من ان يبقى فيه على مكان او يتقلب فيه الى حية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او يتقلب
 فيه الى غير زيد كبر مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة اذا لم يفسد مثلا لم يصدق ان هناك
 شيئا واحدا يكون تارة ذلك واخرى اخر ومنها ما قال الصمد الشيرازي في حواشي آيات الشفاء ان الحاصل في الذين حقيقة الجوهر
 قال الحاصل في الذين نفس الجوهر فهو فرد من افراد الكيف فصدق الجوهر عليه صدق اولى وصدق الكيف صدق شائع فلا احتمالة في كونه
 جوهرا وكيف لا اختلاف نحو كل هذا ليس يشك اما اول الا ان الجوهر الموجود في الذين شخص قطعا لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص
 قال الحاصل في الذين شخص من الجوهر فلا يمكن ان يصدق عليه الجوهر صدقا اوليا والحق ان هذه الملاحظة يشبه الملاحظة العقلية واما ثانيا
 فلا نافي صدق الجوهر عليه صدقا اوليا او شائعا ثانيا يكون الجوهر عليه اذا تاليه واذا صدق عليه الكيف يلزم ان يراى الحقيقة الجوهرية تحت
 الكيف فلا ينقص عن الاشكال ومنها ما قال المحشي وانا قلت في حله اذا حصل الشيء في الذين يحصل له وصف يسمى بالحالة الادركية وحمل ذلك
 الوصف عليه حلا عرضيا يقال لما هو حاصل في الذين علم وصورة علمية وهذا الحمل ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في
 الخارج في ضرورة ان الذات والتالي لا يتماثلان باختلاف الوجود فكذا حمل عرضي لكل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة
 ليس نفس الحاصل في الذين بل عرضي له فالعارض كيف يصدق به عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتضى القسمة والمنسبة
 لانه والمعرض سمي الحاصل في الذين عرضي لانه موجود في الموضوع الذي هو الذين وتامج للوجود والعارض في الجوهرية والكيفية

[illegible]

صفت المذبح شرح حاشیہ فیروز آبادی اور عالمی مرتب فرمودہ مصنف علامہ

[illegible]

[illegible]

| Crime. | Number of cases reported. | Number of cases enquired into. | Number of cases apprehended. | Number of cases convicted. | Number of persons apprehended. | Number of persons convicted. | General Rem |
|------------------|---------------------------|--------------------------------|------------------------------|----------------------------|--------------------------------|------------------------------|-------------|
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | |
| ...breaking, ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | |
| | | | | | | | |

اشتهار

وضع باد که این شرح حاشیہ میرزا
امور عامتہ از تصنیف شریف علامہ عریف
جناب مولانا محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی دام فیضہ
بعہد ہمسہ کردن مصنف موصوف حق تالیف این رفیقہ
بصرف زر کثیر در مطبع نظامی حلیہ طبع پوشید و حسب منشی
قانون بستم ۱۳۰۴ء داخل ہی رہب طر گور نمسٹ گردید
امید کہ کسے بدون اجازت راسم قصد طبع
آن نفس را بدور نہ طمع نفع بقصان گراید
الم
عاجز محمد عبد الرحمن مہتمم مطبع نظامی
عفی عنہ

